

Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451 -

Bernard Pouderon

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE

des origines à 451

I

Introduction : problèmes et perspectives

sous la direction de

BERNARD POUDERON et ENRICO NORELLI



L'ÂNE D'OR

LES BELLES LETTRES

HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE
GRECQUE CHRÉTIENNE
des origines à 451

I

Introduction :
problèmes et perspectives

sous la direction
de Bernard POUDERON et Enrico NORELLI

PARIS
LES BELLES LETTRES
2016

L'ÂNE D'OR

Collection fondée

par

Alain Segonds

www.lesbelleslettres.com

Retrouvez Les Belles Lettres sur [Facebook](#) et [Twitter](#) .

Première édition, Éditions du Cerf, 2008

© 2016, Société d'édition Les Belles Lettres,
pour la présente édition
95, boulevard Raspail, 75006 Paris.

ISBN : 978-2-251-90253-1

Ce document numérique a été réalisé par [Nord Compo](#) .

Préface de la première édition (2008)

Ce volume est le premier d'une série consacrée à l'Histoire de la littérature grecque chrétienne, depuis les écrits de Paul jusqu'au Concile de Chalcédoine (451), qui est l'un des termes que l'on met généralement à ce qu'on appelle l'Antiquité – destinée à céder la place au monde byzantin. Le projet en est né il y a plus de quinze ans, lors d'une réunion de l'Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne (l'AELAC), à Dole. Nous étions partis d'un constat : qu'il manquait une Littérature grecque chrétienne en langue française, capable de remplacer les volumes désuets de la *Patrologie* de J. Quasten (dont la traduction française avait été publiée aux Éditions du Cerf sous le titre *Initiation aux Pères de l'Église*) ou même l'ancienne *Littérature* d'A. Puech. C'était avant que ne paraisse la traduction française de la *Storia della Letteratura cristiana antica* , de Claudio Moreschini et Enrico Norelli, dont le projet était toutefois assez différent : une littérature chrétienne englobant les mondes latin et grec, dont chaque domaine, latin et grec, était confié pour l'essentiel à un seul savant, et qui s'arrêtait (dans sa version française) aux écrits d'Eusèbe. La parution de cette version nous obligea à concevoir notre projet différemment ; ce fut l'objet des réunions que nous fîmes régulièrement à Paris entre les membres du comité de rédaction et les directeurs des différents volumes, sous l'égide du GDR-CNRS 2135 « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité tardive ». La restriction de notre champ d'études au seul domaine grec, l'accroissement du volume dédié à chaque auteur, l'attribution des différents chapitres (ou sous-chapitres) à différents collaborateurs à même d'épuiser la bibliographie disponible, l'addition d'un volume « méthodologique » (la présente introduction), devaient donner à notre entreprise un

aspect fort différent. De plus, conformément à une tradition que les collaborateurs étrangers ont qualifiée de « française », l'accent était mis sur l'aspect rédactionnel, pour allier une parfaite lisibilité à l'érudition nécessaire aux premières recherches. Le public visé est donc aussi large que possible : d'une part le lecteur cultivé qui veut connaître, par exemple, la genèse des évangiles ou obtenir des informations sur tel ou tel des Pères de l'Église ; d'autre part le jeune chercheur qui pourra trouver dans ces volumes le point de départ de recherches ultérieures, tant sur le plan de la documentation que sur celui de la bibliographie. Mais il eût été absurde de ne pas tenir compte de l'expérience qu'avaient acquise les rédacteurs de la *Letteratura cristiana antica*. Enrico Norelli accepta non seulement de se joindre à notre entreprise, mais encore de la co-diriger, du moins pour les deux premiers volumes, avant de s'en tenir, faute de temps, au rôle de conseiller. Sa connaissance de l'ensemble de cette littérature, la réflexion qu'il avait menée sur le fait littéraire chrétien, son expérience antérieure ont fait de sa collaboration un atout majeur pour notre projet. Ainsi est née notre présente littérature, véritable fruit d'un travail de réflexion et de rédaction collectives.

Bernard Pouderon

Préface de la seconde édition

Les aléas de l'édition ont fait que l'entreprise a dû changer d'éditeur. Ainsi, le volume d'introduction et le tome II, couvrant les lettres chrétiennes depuis les origines (c'est-à-dire les épîtres pauliniennes) jusqu'à Irénée de Lyon, d'abord publiés aux éditons du Cerf, paraissent dans cette seconde édition augmentée aux Belles Lettres. Suivront le tome III, qui s'étend de Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée, puis les tomes IV à VI, qui couvriront « l'âge d'or » de la patristique, selon trois aires géographiques : Alexandrie et l'Égypte ; Constantinople et l'Asie Mineure ; Antioche et la Syrie.

Ce premier tome n'est pas à proprement parler une « introduction » à la littérature chrétienne : en effet, il n'a pas la prétention d'en fournir un rapide panorama, ni même d'en présenter toutes les caractéristiques, mais plutôt d'appeler à une réflexion sur le fait littéraire chrétien et les différentes manières dont il a pu être perçu et présenté (E. Norelli, P. Siniscalco, M.-A. Calvet), puis de fournir les informations nécessaires à sa compréhension et à son étude : la transmission des textes (R. Gounelle), l'élaboration de la doctrine (M.-A. Vannier), les éditions des écrits patristiques (M. Wallraff), les instruments de travail existants (B. Gain). Ainsi s'apparente-t-il plutôt à un « manuel », dont nous espérons qu'il rendra de fait service au plus grand nombre.

Dans ce premier volume, de portée générale, les modifications par rapport à la première édition tiennent essentiellement à l'apparition de nouveaux instruments de travail, liés à la généralisation de l'usage des outils informatiques. Mais les bibliographies ont elles aussi été soigneusement actualisées, comme sont apparues de nouvelles collections, de nouvelles éditions : il s'agissait pour nous de fournir un

manuel commode, complet et à jour, destiné à devenir un compagnon de travail indispensable pour la décennie à venir.

B. P.

Tours, septembre 2015

Histoire de la littérature et histoire des institutions chrétiennes. Quelques considérations de méthode sur le seuil d'une histoire de la littérature grecque chrétienne ancienne

Enrico NORELLI

Une histoire collective de l'ancienne littérature chrétienne s'expose à un risque (parmi d'autres, sans doute) : celui de l'absence d'une conception unitaire. Les différents contributeurs fournissent des informations et des considérations diligentes sur les sujets attribués à chacun, ce qui est sans doute d'une grande utilité. En général, le ou les directeurs d'une entreprise collective de ce genre s'efforcent d'élaborer et de fournir aux collaborateurs les grandes lignes d'une conception d'ensemble de l'œuvre ; mais quiconque a été impliqué dans une pareille initiative sait combien cet effort d'unification reste aléatoire face aux tendances et aux compétences des auteurs des différents chapitres. Et il est vrai que même lorsque le nombre des auteurs est extrêmement réduit, il peut arriver de terminer la composition d'un manuel d'histoire littéraire dont on n'est cependant pas totalement insatisfait en se disant qu'il aurait pu répondre à un projet plus profilé et cohérent¹. Ainsi, dans le cas présent le plus sage est vraisemblablement de se limiter à proposer, sur le seuil de l'ouvrage, quelques considérations méthodologiques, destinées à attirer l'attention du

lecteur sur certaines questions qu'il ne faudrait pas escamoter et sur ce qu'il ou elle ne trouvera peut-être pas toujours dans ces volumes, mais qu'on ne peut pas simplement ignorer lorsqu'on se consacre à l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne.

Cela d'autant plus que la notion même d'histoire de la littérature reste en discussion, et plus encore les conditions de faisabilité d'une histoire d'une littérature, à plus forte raison d'une histoire « partielle ». Une histoire de l'ancienne littérature grecque chrétienne se justifie-t-elle et, si tel est le cas, comment peut-on la concevoir ? Je n'ai ni les compétences, ni les forces pour traiter ce sujet d'une manière systématique et satisfaisante, mais j'essaierai d'avancer quelques considérations éparses, inévitablement influencées par le fait que mon incompétence est mineure pour les trois premiers siècles. Pour commencer, il convient de s'arrêter quelques instants sur la notion même de littérature.

Production écrite et communication orale.

Premier point : *la littérature est une communication réalisée par des textes écrits* . « Rien n'est moins clair que le concept de littérature » remarquait, il y a 45 ans, Robert Escarpit, qui passait aussi en revue un large éventail de définitions du terme² . Ici, il n'est pas question de ne pas dis pas de trancher, mais même d'apporter une contribution au débat. Je remarque seulement que, parmi les différentes acceptions du terme « littérature », on a inclus parfois la littérature orale, en entendant par là surtout des traditions populaires. Heureusement, dans notre cas, nous n'avons même pas besoin d'aborder la question de principe de la pertinence de cette notion, car nous n'avons pas de textes oraux de l'Antiquité ; nous nous en tenons donc aux textes écrits.

Cependant, une considération historique de la première littérature chrétienne ne saurait pas éviter de s'intéresser aux conditions générales de la communication dans le milieu où les textes écrits circulent, car il y a toujours un rapport entre ces textes et des réseaux de communication orale, surtout dans l'Antiquité, où l'oralité jouait encore un rôle prépondérant. Ceci est vrai même pour des cercles où

la parole écrite était parfaitement maîtrisée ; il me suffira de rappeler dans quelle mesure, en ces dernières décennies, on a mis l'accent sur l'exigence qu'il y avait de tenir compte de l'enseignement oral de Platon pour bien en comprendre les dialogues écrits³ . Mais en général, l'alphabétisation était très limitée : d'après l'étude fondamentale de William Harris, elle tournait autour de 10 % jusqu'à la fin de l'Empire romain, avec quelques pointes de 15-20 %⁴ , et Harry Gamble a souligné que dans les premières communautés chrétiennes elle n'était sûrement pas plus large, au contraire, surtout dans les premières décennies, où elle a bien pu être encore inférieures⁵ . Cette dominance de l'oralité vaut aussi pour un milieu comme celui des premiers croyants en Jésus, qui se réfère, il est vrai, à une collection d'écrits comme possédant une autorité inégalable en tant que parole de Dieu, mais pour qui la référence ultime est la personne de Jésus, et qui est dominé, à ses débuts, par des pratiques (mission, culte, instruction...) où la communication orale joue un rôle primordial et où l'importance de l'écriture ne s'affirmera que progressivement⁶ .

Il faut partir⁷ du présupposé qu'il n'y avait pas, dans le premier christianisme, de séparation rigide entre oralité et écriture. Déjà Paul de Tarse en fournit des exemples. Il agit sur les communautés qu'il a fondées par la parole et par l'écrit, et le second n'est pas un simple succédané de la première, rendu inévitable par la séparation physique. Comme nous le verrons tout de suite, Mauro Pesce a montré que les lettres ont leur fonction spécifique dans le programme missionnaire de Paul : elles affichent donc des formes de discours et des contenus propres, consciemment différents de ceux de la communication orale, car elles ne poursuivent pas – ou pas dans tous les cas – les mêmes buts que celle-ci⁸ . Les modalités de la communication ne sont donc pas toujours interchangeables. En outre, Paul n'a pas été le seul missionnaire chrétien des origines à utiliser la parole orale et la parole écrite, mais il a sans doute mis en valeur cette dernière bien plus que ses collègues, en anticipant par là un développement postérieur qui devait revêtir une importance de premier ordre dans le processus de formation du canon chrétien. En effet, ce n'est que plus tard que l'on a confectionné des lettres sous le nom d'autres apôtres et personnages éminents de la première génération, comme Pierre et Jacques ; cela a eu lieu après leur mort, lorsqu'on était confronté au problème de

maintenir vivante leur autorité à une époque où leur parole ne résonnait plus. Du vivant de Paul, c'était plutôt la parole orale – comme celle de Jésus – qui était appréciée ; d'autres missionnaires chrétiens ont attaqué Paul, en son absence, chez les Corinthiens, en affirmant que ses lettres avaient du poids et de la force, mais que sa présence était faible et sa parole (orale) risible (2 Co 10, 10). Ce n'est pas là seulement un dénigrement personnel, mais l'affirmation d'un modèle d'apôtre qui rend visible la puissance de la divinité (aussi) par la parole orale, ce qui renvoie bien entendu à un certain modèle de Dieu et de sa manière de se manifester. En répondant, Paul est forcé d'admettre qu'il est peu doué pour ce qui est de la parole (2 Co 11, 6) et, pour légitimer son autorité, il met en valeur d'autres aspects tels que la science (*ibid.*), ainsi que sa propre capacité de manifester autrement la puissance divine, en réalisant « les signes de l'apôtre » (2 Co 12, 11), de même que ses propres expériences extatiques (2 Co 12, 1-9). D'autre part, c'est précisément la « puissance » de ses lettres, et déjà le fait même de les avoir écrites, qui a finalement donné à Paul un avantage posthume décisif sur ses adversaires : elles ont assuré à sa parole une diffusion et une réception dans l'espace et dans le temps (bien que Paul lui-même ait été convaincu du retour imminent du Christ !) que la parole orale de ses concurrents, bien que « plus puissante » que la sienne, ne pouvait pas produire. Ceux-ci ont utilisé aussi les lettres pour s'assurer de l'autorité, mais d'une manière bien plus limitée et conventionnelle, en exhibant, dans les communautés où ils arrivaient, des lettres de recommandation délivrées par les églises qu'ils avaient déjà visitées (2 Co 3, 1 ; 10, 12.18 ; cf. Ac 18, 27, au sujet d'Apollos).

De pareilles lettres répondaient en premier lieu au besoin très concret que ces missionnaires avaient de se faire reconnaître et soutenir matériellement, sans quoi ils n'auraient pas pu survivre ; si elles s'étaient conservées, elles seraient sans doute d'un très grand intérêt pour la connaissance de ce qui se passait dans les tout premiers groupes de croyants, à plus forte raison si, comme on a le droit de l'imaginer, elles contenaient des renseignements sur les prestations de ces missionnaires. Cependant, le fait même qu'elles aient disparu atteste combien elles étaient liées à des exigences contingentes concernant les personnes, les pratiques et les discours acceptés comme porteurs de l'autorité de Jésus dans des contextes institutionnels qui

n'étaient plus d'actualité à l'époque à laquelle a eu lieu le processus de sélection des textes de référence pour les croyants en Jésus. Certes, à cette époque, les circonstances dans lesquelles avaient été composées les lettres de Paul appartenaient elles aussi au passé, et le lien entre ces lettres et les circonstances contingentes des destinataires a bien été perçu par les croyants des premiers siècles, comme le montre par exemple l'effort déployé par l'auteur inconnu du *Fragment de Muratori* (autour de 200) pour prouver qu'au-delà de leur fonction immédiate, elles étaient destinées dès le début à l'Église universelle et qu'en conséquence leur lecture liturgique était pertinente : « le bienheureux apôtre Paul lui-même, suivant la règle de son prédécesseur Jean, n'a écrit en les désignant par leur nom qu'à sept églises [...] ; on reconnaît qu'il n'y a qu'une seule Église répandue sur tout l'orbe de la terre. En effet, Jean aussi, dans l'Apocalypse, bien qu'il écrive à sept églises, s'adresse cependant à toutes⁹ . »

Mais précisément ces lignes témoignent de la force avec laquelle on a considéré nécessaire d'inclure ces lettres dans une littérature qu'on était en train de constituer comme norme pour l'Église dans son ensemble. Cela a été rendu possible par l'existence d'un réseau solide d'églises se réclamant de l'autorité de Paul et, en elles, de cercles qui se servaient de ses lettres pour les diriger et continuaient à en écrire d'autres sous son nom afin d'en actualiser le message. La conservation de ces lettres a été bien sûr favorisée par le fait qu'elles étaient, ou étaient considérées comme, des lettres d'un apôtre, ce que les recommandations des missionnaires par les églises qu'ils avaient visitées n'étaient pas, et c'était de documents apostoliques que l'on avait besoin dans les processus aboutissant à l'établissement d'un canon. Pourtant, c'est certainement aussi le caractère des lettres pauliniennes qui les destinait à un usage durable, comme le reconnurent les théologiens qui, au II^e siècle, les adoptèrent comme base des développements doctrinaux les plus divers, voire opposés entre eux. Leur fortune comme « littérature » fut enfin assurée non seulement par la qualité de leur doctrine, mais aussi par leur adoption de procédés littéraires, tant sur le plan du genre que sur celui des techniques de composition et des stratégies rhétoriques, comme la recherche moderne l'a amplement illustré.

En même temps, les types de discours dont parlent les lettres aux Corinthiens, en rapport avec la liturgie, notamment en 1 Co 12 et 14,

concernent l'oralité : prophétie, don des langues, interprétation des langues, psaumes, enseignements, révélations. Il faut bien sûr tenir compte des problèmes spécifiques qui troublaient la communauté de Corinthe. En outre, cela ne signifie pas qu'on ne lisait pas les Écritures, que Paul cite et commente abondamment dans ses lettres aux Corinthiens en présupposant ainsi que ses destinataires les connaissaient¹⁰ , mais il reste vrai que cette lecture n'est même pas évoquée en rapport avec le culte, tandis que l'on insiste sur les énoncés oraux (1 Co 14, 26-32). Dans d'autres sortes de communauté, la lecture des Écritures d'Israël a pu jouer un rôle plus important. Il est pourtant intéressant de constater qu'encore vers 113 en Bithynie, ce que Plinie le Jeune retient des confessions des chrétiens interrogés au sujet de leur culte, ce sont des faits d'oralité : *carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere* , etc. (Ep . X, 96, 7). Certes, la lecture des Écritures a pris du poids avec le temps, comme l'atteste au milieu du II^e siècle Justin Martyr, qui évoque trois moments de la liturgie du dimanche, impliquant une articulation entre écriture et oralité : on lit « les mémoires des apôtres et les écrits des prophètes », puis le président délivre un discours d'avertissement et d'exhortation à l'imitation, enfin l'assemblée se lève et prie à haute voix (Apol. I, 67, 3-5). Du reste, déjà bien auparavant, l'assemblée liturgique était le lieu où on lisait les lettres de Paul, de même que, plus tard, d'autres textes émanant des autorités reconnues par les communautés, comme l'Apocalypse de Jean ; ce n'est pas par hasard que ce dernier auteur a donné à son œuvre un cadre de lettre (Ap 1, 4-6 ; 22, 21 ou peut-être même 22, 10-21)¹¹ , qu'il y a inclus des messages à sept églises (Ap 2-3) et de très nombreux éléments liturgiques¹² , et qu'il a façonné le début du livre sous forme de dialogue liturgique, destiné peut-être à la récitation par le lecteur et l'assemblée (Ap 1, 1-6)¹³ .

Mais précisément, ces faits d'écriture ne peuvent être compris, en tout cas en ce qui concerne les premiers temps, que dans leur rapport à la communication orale. J'ai mentionné la manière dont Mauro Pesce a éclairé le rôle des lettres de Paul ; on a toujours répété qu'elles n'avaient de raison d'être que dans le fait contingent de l'absence de l'Apôtre ; or Pesce a montré que leur rapport à l'oralité est plus complexe. Elles s'inscrivent dans un programme de croissance et de maturation de la communauté : dans une première phase, Paul

annonce l'évangile dans une ville, fonde une communauté, la consolide, la forme pendant un certain temps ; tout cela a lieu oralement¹⁴ . Puis il repart afin de poursuivre son entreprise missionnaire et il continue à suivre par lettre les communautés qu'il a fondées ; il prend position par rapport à des problèmes qui se posent, il répond à des questions, mais il poursuit aussi de manière plus systématique son accompagnement de la communauté dans un chemin de croissance dans la foi, qui implique entre autres, semble-t-il, l'acquisition de cette sagesse dont il dit aux Corinthiens qu'ils ne sont pas encore assez avancés pour qu'il la leur communique (1 Co 3, 1-3). Il est clair qu'il faut tenir compte de ce rapport non-contingent entre la communication orale de Paul et celle des lettres pour bien comprendre celles-ci.

Un autre exemple est fourni par le rapport entre oralité et écriture dans la tradition évangélique : on ne peut pas évaluer de manière correcte les intentions, les formes, le contenu des évangiles si on ne tient pas compte de leur rapport avec une tradition orale vivante sur Jésus, ce qui vaut pour l'époque de leur composition¹⁵ mais aussi pendant un certain temps encore après celle-ci¹⁶ . Si la « source des paroles de Jésus », désignée par les modernes comme Q, a existé, elle a été sûrement écrite, mais il faut de toute manière penser que les missionnaires qui s'en inspiraient communiquaient oralement les paroles qu'elle contenait, au gré des situations et en les adaptant souvent aux circonstances concrètes. Et lorsque les quatre évangiles de Matthieu, Marc, Luc et Jean n'auront presque plus de concurrence dans la tradition orale, ce sera parce que les conditions de la communication dans le monde chrétien auront changé, ce dont il faudra tenir compte pour comprendre comment fonctionneront désormais les évangiles en tant que textes écrits. Ce processus s'accomplit pour l'essentiel au II^e siècle, au début duquel Papias de Hiérapolis affirme que la « parole vivante et durable » de la tradition orale sur Jésus est « plus utile » que les livres, sans doute parce que la première, étant inséparable d'une chaîne de porteurs que Papias considère comme fiable et vérifiable, a le pouvoir de se légitimer d'elle-même et de légitimer aussi les livres contenant la tradition sur Jésus (comme le prouve le fait que Papias légitime l'évangile de Marc par la parole d'un presbytre, selon le fragment rapporté par Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* , III, 39, 15)¹⁷ . Vers la fin du même

siècle, en revanche, Irénée, bien qu'il ne refuse pas en principe la tradition orale¹⁸, puise en fait toute la tradition sur Jésus à des textes écrits admis comme apostoliques¹⁹, en montrant qu'en réalité, il ne fait plus vraiment confiance qu'à ces derniers ; pour lui, l'autorité de la succession – qui est désormais une succession d'évêques et non d'enseignants – ne s'exerce pas dans la légitimation des écrits, qui n'en ont plus besoin (à la différence de ce qui était le cas chez Papias), mais dans la délimitation de leur nombre et dans le contrôle des critères herméneutiques²⁰.

On pourrait poursuivre l'exemplification, en soulignant par exemple que, pour comprendre du point de vue historique et littéraire les Actes des apôtres devenus canoniques, il faut tenir compte d'une foisonnante tradition sur les apôtres qui commence de leur vivant²¹ et qui se déposera ultérieurement, avec des modalités et des intentions différentes, dans les œuvres de Papias et d'Hégésippe puis dans les grands Actes d'apôtres des II^e - III^e siècles²². Il ne faut nullement s'imaginer que la lecture des Actes devenus canoniques se faisait sans rapport avec les autres textes sur les apôtres et avec la tradition orale ; aujourd'hui encore, du reste, la plupart des chrétiens (et des non-chrétiens) se représentent la naissance de Jésus selon un scénario qui non seulement relie entre elles les narrations canoniques de Mt 1-2 et Lc 1-2, à l'origine indépendantes l'une de l'autre et largement incompatibles, mais y ajoute bien des éléments apocryphes et traditionnels²³. En somme : nous ne pouvons qu'écrire une histoire des écrits, mais pour bien comprendre ces derniers, il ne faudra pas oublier que leur production, leur circulation et leur réception étaient puissamment influencées par une intense communication orale.

De quoi est faite la littérature chrétienne ancienne ?

Un deuxième point est le suivant : parmi les écrits produits par les chrétiens des premiers siècles, *qu'est-ce qui rentre dans la notion de littérature* ? Je n'ai bien entendu aucune compétence pour entrer dans ce débat. En m'inspirant de quelques pages d'un important manuel²⁴, je rappelle seulement qu'il y a, *grosso modo*, deux positions

principales. La première maintient l'autonomie de l'expérience littéraire et la distingue des autres formes de l'expression et de la communication humaine ; elle attribue au langage littéraire sa spécificité et aux œuvres littéraires la capacité de se détacher de la contingence historique et d'exprimer des valeurs éternelles, qui peuvent parler de la même manière à toutes les générations. L'autre position souligne, au contraire, ce que la littérature a en commun avec d'autres formes de la communication humaine et en particulier avec d'autres formes de discours, l'utilisation d'une langue naturelle et de ces artifices que l'on réunit depuis l'Antiquité dans le domaine de la rhétorique. Selon cette dernière perspective, la littérature n'est que l'une des modalités de l'imaginaire humain et se manifeste sous des formes très différentes, qu'elles soient d'élite ou populaires ; les produits littéraires entrent dans la grande famille des produits culturels. De plus, l'attribution d'une qualité littéraire à une œuvre dépend d'attitudes qui changent avec le temps, selon les conditions sociales et culturelles ; une même œuvre (par exemple, ce que nous appellerions un traité scientifique) peut être considérée à certaines époques et dans certains contextes comme un texte littéraire, et ne pas l'être dans d'autres circonstances.

On peut se demander dans quelle mesure, lorsque nous parlons de la littérature chrétienne ancienne, nous ne mêlons pas ces deux points de vue, parfois sans une réflexion critique suffisante. À vrai dire, il y a eu sans doute des changements de paradigme. Si je peux me référer à mon expérience : dans le pays où j'ai fait mes études, l'Italie, il n'y a pas de facultés de théologie dans les universités publiques. Lorsqu'on a introduit de plus en plus largement, dans les universités, des chaires de littérature chrétienne ancienne (et d'histoire du christianisme), on les a instituées en général dans des facultés de Lettres, et la génération de mes professeurs de cette discipline venait, dans la grande majorité des cas, non pas d'une formation théologique, mais de la philologie classique, un domaine où l'histoire des littératures grecque et latine s'occupait essentiellement d'ouvrages ayant un caractère « littéraire » marqué (au sens de la première des deux orientations mentionnées), qui les séparait nettement d'autres formes, plus « quotidiennes », de communication par le langage. Ces ouvrages représentaient le fruit des loisirs de personnes aisées et dotées d'une formation culturelle et d'un sens esthétique de haut niveau ; ils s'inséraient consciemment dans

une tradition de communication littéraire, impliquant l'adoption de certaines formes et genres ainsi que de certains sujets, une élaboration stylistique poussée, certains types de circulation. D'ailleurs, des textes n'ayant pas ces caractères n'auraient eu que peu de chances de survivre, et la conservation des quelques textes strictement « non-littéraires » qui nous sont restés est due le plus souvent au hasard, comme c'est le cas de ces lettres privées qui – n'ayant pas subi, pour une ou l'autre raison, une élaboration littéraire explicitement orientée vers leur conservation (à l'instar des correspondances de Cicéron ou de Pline le Jeune) – nous sont connues par les découvertes de papyrus et d'autres supports qui n'étaient pas destinés à la conservation, comme les tessons ou les tablettes. Dans ces dernières décennies, cependant, la conception de la littérature s'est consciemment élargie aussi dans ces domaines, grâce à l'attention nouvelle portée au rapport entre la production des textes, d'une part, et les circonstances et les finalités de leur circulation, de l'autre ; il suffira ici de rappeler la notion d'« espace littéraire » qui, en soi, n'est pas récente²⁵ , mais qui a été largement reprise et qui, en ce qui concerne l'Antiquité classique, a inspiré dans des années assez récentes deux remarquables entreprises collectives en plusieurs volumes consacrées respectivement à la production littéraire grecque et romaine, y compris le christianisme²⁶ . Il reste cependant vrai que, même si on élargit le domaine des textes pris en considération par l'histoire littéraire, il est nécessaire d'examiner les caractères plus ou moins spécifiquement « littéraires » du texte écrit, qui ne sont jamais sans rapport avec les conditions concrètes de la communication que le texte en question contribue à réaliser²⁷ .

D'autres raisons ont contribué, dans des pays comme l'Italie ou la France (mais, comme nous le verrons, pas en Allemagne), à limiter l'intérêt pour des textes chrétiens dont les caractères étaient moins « littéraires ». On pourrait citer, entre autres, une certaine méfiance de l'Église catholique à laisser à des instances qu'elle ne pouvait pas trop contrôler la recherche critique sur les écrits du Nouveau Testament (qui étaient justement, et j'y reviendrai tout de suite, parmi les moins « littéraires ») ; ou, inversement, un laïcisme bien discutable²⁸ qui dédaignait s'occuper de textes sacrés dans une université laïque ; ou encore une sorte d'hésitation à s'occuper de textes considérés comme intouchables par une puissante tradition religieuse ; ou simplement un

manque de formation suffisante en exégèse. En effet, l'exégèse biblique pratiquée sur les livres du Nouveau Testament dans les universités ou les facultés ecclésiastiques avait développé ses propres principes et ses techniques qui – notamment dans les pays catholiques – n'avaient pas encore assez dialogué avec l'approche de ce qu'on appelait la patristique. D'où, aussi, cette structure habituelle des manuels de patrologie, mais également de « littérature chrétienne ancienne », avec un premier chapitre sur « le Nouveau Testament » qui n'a aucune justification littéraire ou historique²⁹, suivi d'un chapitre sur « les Pères apostoliques », regroupement entièrement artificiel, aux frontières très floues, créé au ^{xvii} e siècle, où l'on réunit des écrits remontant prétendument à la génération des disciples de apôtres, alors qu'il s'agit d'œuvres composées entre la fin du ⁱ er siècle et le début du ⁱⁱⁱ e ; on continue avec un chapitre sur « les apocryphes », comme si ceux-ci avaient tous été composés entre les Pères apostoliques et les autres « Pères » et s'ils avaient tous la même physionomie littéraire³⁰ ... En somme, on adoptait et on adopte souvent encore, notamment pour la période la plus ancienne, des critères de regroupement bien plus théologiques que littéraires.

La situation a beaucoup changé pour ma génération, mais en somme, celle, d'ailleurs formidable, des savants que j'ai mentionnés était largement attentive aux œuvres chrétiennes qui présentaient des caractères « littéraires » au sens strict, et elle étudiait en premier lieu précisément ces caractères, qui commencent à se rendre visibles au ⁱⁱ e siècle, se développent au ⁱⁱⁱ e et touchent à leur apogée au ^{iv} e et au ^v e . Dans d'autres pays, comme l'Allemagne, les choses se sont déroulées en partie autrement, en rapport, je pense, avec le fait que la littérature chrétienne entrée par la suite dans le Nouveau Testament n'était pas étudiée dans des institutions séparées des universités et ne faisait pas l'objet d'une chasse gardée gérée par les institutions ecclésiastiques comme c'était le cas dans les pays catholiques. Or c'est précisément l'Allemagne, me semble-t-il, qui fournit un intéressant exemple de perception de la nécessité et en même temps de la difficulté de situer la plus ancienne production écrite chrétienne par rapport à la « littérature ». Je pense à la distinction entre *christliche Urliteratur* et *christliche Literatur* qui prend son départ dans les travaux de Franz Overbeck, notamment dans son article « Über die Anfänge der patristischen Literatur » de 1882³¹ et qui, en passant par la *Geschichte*

der *urchristlichen Literatur* de Martin Dibelius³² , va jusqu'à la *Geschichte der urchristlichen Literatur* de Philipp Vielhauer³³ , pour ne mentionner que trois noms parmi les plus illustres. La distinction entre *Urliteratur* et *Literatur* (ou, pour Dibelius et Vielhauer, entre *urchristliche* et *christliche Literatur*) repose sur l'attribution de la qualité de littérature seulement à des types d'œuvres auxquels ce « label » était déjà reconnu par la tradition classique. Or selon ces auteurs, les types d'œuvres – Overbeck aurait dit : les formes³⁴ – présents dans le Nouveau Testament et dans d'autres écrits du II^e siècle ne respectent précisément pas cette exigence : « il s'agit » écrit Overbeck « d'une littérature que le christianisme crée pour ainsi dire avec ses propres moyens, dans la mesure où elle a poussé exclusivement sur le terrain et sur les intérêts propres à la communauté chrétienne avant qu'elle ne se mélange avec le monde ambiant³⁵ ». La première production chrétienne qui adopte des formes littéraires reconnues serait l'apologétique du II^e siècle, et c'est avec elle que commence, selon ce point de vue, la littérature chrétienne proprement dite, même si à cette époque on compose encore quelques derniers écrits *urliterarisch* , comme des apocryphes ou les œuvres de Papias et d'Hégésippe. Sur ce point, Harnack a cependant déjà précisé que ce sont les gnostiques qui, avant 160, ont adopté les premiers – en plus des formes « protochrétiennes » telles que les évangiles et les apocalypses – les formes de la littérature profane³⁶ .

Je ne développe pas ici une critique de la position de Overbeck, qui attribue sans doute au premier christianisme une séparation par rapport au monde ambiant dont aujourd'hui on ne peut plus parler ; elle sous-évalue en outre le niveau d'élaboration littéraire – aussi précisément dans le sens des conventions et des pratiques de l'époque – présent dans les premiers textes chrétiens, et elle ne tient pas compte du fait que l'on continua encore longtemps après le II^e siècle à produire des formes dites pré-littéraires, il suffit de penser au domaine des apocryphes³⁷ . Pour l'instant, je remarque seulement une tension interne à cette conception, tension qui me paraît déterminante pour notre thème. Comme l'écrit Vielhauer en rapportant la position d'Overbeck, « l'extinction des formes proto-chrétiennes et la réception des formes de la grande littérature profane représentent l'indice d'une mutation radicale dans les conditions de la composition d'écrits chrétiens³⁸ ». Ce rappel du lien entre les fruits de la production

littéraire et les conditions de leur composition est tout à fait pertinent, mais il révèle en même temps que l'option d'instituer une fracture radicale entre un certain groupe de textes (la *Urliteratur*) et tous ceux qui viennent après, jusqu'à nier explicitement toute continuité du point de vue de l'histoire littéraire³⁹ , présuppose que l'on postule un manque de continuité tout aussi radical au niveau des conditions de production, c'est-à-dire des institutions et des rapports de pouvoir dans le christianisme. Or il est vrai que le II^e siècle assiste à des transformations très profondes dans les institutions et les doctrines du christianisme, mais il est tout aussi clair que ce qui les suit n'est pas compréhensible sans ce qui les précède ; et même si l'on voulait garder les dénominations de *Urliteratur* et de *Literatur* , il faudrait les étudier dans leurs relations réciproques afin d'éclairer la transformation des structures qui accompagne la transformation de ces « pratiques discursives » (pour reprendre un langage consacré par Michel Foucault) que sont les écrits chrétiens. En somme, on peut, on doit même, reconnaître qu'à un moment donné, le christianisme antique a adopté des formes littéraires venant de la littérature profane, mais il ne faut pas alors simplement attribuer cette production au passage soudain à une phase ultérieure (conformément à une idéologie, développée depuis les premiers siècles chrétiens, qui sépare une « époque des origines » plus ou moins mythique des siècles successifs) ; il faut, au contraire, étudier la transition de l'une à l'autre, qui n'a pas lieu en une fois, mais avec des modalités et des rythmes différents selon les lieux et les circonstances ; il faut comprendre les conditions dans lesquelles certaines formes de la première production peuvent se perpétuer et se transformer en même temps, en accomplissant de nouvelles fonctions ; c'est ce que l'on pourrait facilement montrer, par exemple, à l'aide des apocryphes.

Or la notion de littérature que l'on pourrait appeler « séparée » – c'est-à-dire celle qui ne comprend que des écrits ayant un degré élevé d'élaboration stylistique et des qualités esthétiques, et qui appartiennent à des genres reconnus comme « littéraires » – a exercé une fonction heuristique importante chez Overbeck et ses continuateurs, en leur permettant de remarquer les nouveautés qui se présentent dans la production écrite chrétienne dans le courant du II^e siècle et de poser la question des causes de ces nouveautés ; mais comme aussi bien la *Urliteratur* que la *Literatur* servent à constituer et

à développer un imaginaire en fonction des exigences de la diffusion et de la permanence des institutions chrétiennes – et j'entends par institutions jusqu'à l'annonce même de l'évangile –, il me semble préférable d'adopter la perspective qui ne sépare pas la littérature d'autres formes de communication et en relativise le statut. Cette perspective permet en effet d'inclure toute la production écrite chrétienne et en même temps d'en étudier les transformations, en rapport précisément avec ses conditions de production.

Pour donner un exemple, j'attire l'attention sur un point. Je viens de noter en passant que le (relativement) peu qui nous reste de la littérature antique non-chrétienne s'est conservé largement en raison de son caractère de « haute » littérature, qui lui a valu d'être inclus dans des canons⁴⁰. Or, les conditions et les raisons de la conservation (ou de la perte⁴¹) des ouvrages chrétiens ont été en grande partie différentes, et elles sont liées au développement des institutions et des autorités : des textes d'une valeur stylistique et esthétique très limitée ont été préservés de la manière la plus sûre possible, par la canonisation, car ils étaient censés provenir de personnages dont l'autorité constituait une référence indispensable pour les institutions ; d'autres, qui présentaient tout à fait la même physionomie littéraire, n'ont pas été conservés parce que leur prétention de remonter à ces mêmes personnages ou à d'autres ayant un statut équivalent n'a pas été acceptée, et ils ne pouvaient par conséquent qu'être condamnés ; des textes qui n'étaient pas des apocryphes et qui contenaient des traditions sur les personnages de référence, comme l'œuvre de Papias, ont été négligés parce qu'ils n'étaient pas apostoliques, tandis que d'autres écrits, censés l'être (ceux qui allaient devenir canoniques), pouvaient accomplir la fonction à laquelle étaient destinés des livres tels que ceux de Papias ; des ouvrages unissant un haut niveau théologique à une grande maîtrise de la forme (comme c'était le cas – pour autant que nous puissions le discerner – des œuvres de Valentin ou de Basilide, ainsi que, bien sûr, de celles d'Origène) se sont totalement ou partiellement perdus parce que leurs auteurs n'ont pas été jugés orthodoxes⁴² ; et ainsi de suite. De tels conditionnements de la production et de la réception de textes sont propres au christianisme par rapport au reste de la littérature antique et ne peuvent se comprendre qu'en relation avec les circonstances concrètes de la communication à laquelle ils devaient servir aussi bien lors de

leur production que lors des moments successifs de leur réception. Je reviendrai sur ces circonstances.

On ne limitera donc pas une histoire de la littérature chrétienne antique à des œuvres d'une haute qualité esthétique. Mais jusqu'où faut-il aller dans l'autre sens ? On peut facilement s'accorder pour en exclure une très brève inscription ou un *ostrakon* qui ne porterait que quelques mots. Pourtant, à peine au-delà de ces cas extrêmes, les choses peuvent vite se compliquer. Faut-il inclure n'importe quel billet privé qui soit reconnaissable comme chrétien ? On serait tenté de répondre négativement, sans autre forme de procès. Mais considérons par exemple ces mots de recommandation : « Le presbytre Léon à ses compagnons de service dans cette église, presbytres et diacres, frères bien-aimés : réjouissez-vous grandement dans le Seigneur Dieu ! Recevez dans la paix le frère de nos frères, Ammonios, qui vient vers vous, par lequel moi-même et ceux qui sont avec moi vous saluons avec plaisir dans le Seigneur. Je prie afin que vous restiez en bonne santé, dans le Seigneur Dieu. Emmanuel nous en est témoin [?] » (papyrus d'Oxyrhynque 1162). Ce document et des centaines d'autres communications privées que nous ont rendues les sables d'Égypte, écrites sur des papyrus et sur des *ostraka*, sont d'une grande importance pour connaître la société égyptienne de l'époque, mais – bien qu'ils affichent des « formes » précises (ici, la lettre de recommandation) – peut-on leur assigner une place dans une histoire de la littérature ? Non, si le critère de discrimination est, précisément, l'absence d'une élaboration stylistique personnelle assez poussée pour faire de cet écrit quelque chose d'unique et en même temps capable d'aller au-delà de la destination pratique immédiate. C'est ce que n'a pas reconnu Adolf Deissmann lorsque, dans son enthousiasme de pionnier, il a attiré l'attention sur l'importance des lettres retrouvées sur papyrus pour comprendre les lettres de Paul et en général des textes sur papyrus pour la compréhension des écrits chrétiens les plus anciens⁴³. Son étude a beaucoup fait progresser la compréhension des premiers textes chrétiens et a définitivement liquidé l'idée fausse de l'existence d'un grec typiquement biblique. Mais il est universellement reconnu aujourd'hui qu'elle était trop conditionnée par une compréhension du premier christianisme comme d'un phénomène presque exclusivement populaire, et que sa distinction entre *Epistel* (écrit à large destination et avec élaboration stylistique, voire

artistique) et *Brief* (finalisée à la simple communication pratique) est trop rigide et qu'il faut envisager tout un éventail de sortes de lettres entre ces deux extrêmes ; et surtout que l'on ne peut pas simplement inclure les lettres du Nouveau Testament dans la deuxième catégorie, en les mettant avec des lettres du genre de celle que je viens de citer⁴⁴

Et pourtant, j'oserais dire que la question que je viens de poser n'est pas encore enterrée, parce qu'après tout, Deissmann avait en partie raison. Il est vrai, en effet, que les lettres de Paul contiennent des recommandations, d'autres formules tout à fait comparables à celles du billet traduit ci-dessus et des passages ayant la même visée très pratique que les courtes lettres « non-littéraires »⁴⁵ ; à tel point que, lorsqu'on a voulu créer un « effet de réel » dans des lettres pseudo-pauliniennes, on a eu recours précisément à cette communication immédiate et pratique qui caractérise les lettres courantes du monde ambiant. Tel est sans doute le cas des recommandations finales de la deuxième lettre à Timothée (2 Tm 4, 9-17). En somme, la lettre paulinienne a de droit sa place dans une histoire de la littérature chrétienne antique, non seulement à cause de sa réception, mais aussi de son caractère « littéraire » ; en même temps, pour bien la comprendre, on ne peut pas ignorer ses relations avec les lettres quotidiennes du monde dans lequel les lettres de Paul ont été composées. Si on compare les unes avec les autres, leur différence saute aux yeux, et pourtant une histoire littéraire du premier christianisme se doit, aujourd'hui, au moins de mentionner ces autres lettres, car il est difficile de séparer totalement les lettres apostoliques et les lettres quotidiennes. La lettre apostolique (puis la lettre pseudo-apostolique) s'est développée en réutilisant des formes existantes, mais dans le cadre d'une situation de communication totalement nouvelle, qui a déterminé la naissance de la nouvelle forme⁴⁶. Même si c'est le « génie » d'un auteur, sa capacité d'utiliser le matériel disponible pour créer une synthèse de valeur universelle, qui fait l'œuvre littéraire au plus haut sens du mot, les formes déjà existantes ont donc leur place dans l'histoire de la littérature, car elles ont contribué à la naissance de celle-là. Le génie de Rabelais et celui de Goethe auraient sans doute trouvé d'autres expressions sans les plaquettes populaires des histoires de Gargantua et de Faust qui se vendaient dans les foires, mais *le* Gargantua et *le* Faust ont leur point

de départ (ou, si l'on veut, l'un de leurs points de départ) dans ces plaquettes, qu'ils dépassent bien entendu de très loin. Le Gargantua des foires n'*explique* pas celui de Rabelais, mais ce dernier auteur tenait compte du fait que ses lecteurs virtuels connaissaient cette brochure-là, et le critique moderne doit prendre en compte cette dernière s'il veut entendre le chef d'œuvre immortel.

Ainsi – pour revenir à nos textes proto-chrétiens – Paul crée par ses lettres une « forme » nouvelle, mais lorsqu'il façonne chaque lettre pour en faciliter la réception et obtenir l'effet visé, il doit tenir compte des types de lettres que les membres des communautés ont l'habitude de recevoir : lettres de recommandation (2 Co 3, 1 ; 10, 12.18), notices personnelles, brèves instructions, salutations. Le texte littéraire appartient à un processus de réception complexe : il est un sujet de réception, car il doit tenir compte des genres et des formes en circulation et pour lesquels on peut déjà prévoir une certaine réponse auprès du public, et il est un objet de réception, car il va être reçu par un public qui, au départ, a une certaine attente conditionnée par les formes qu'il connaît et qui verra d'autant plus modifier sa position et ses attentes que le nouveau texte qu'il reçoit lui apporte – déjà par les entorses qu'il inflige à la forme habituelle et attendue – une nouvelle information, c'est-à-dire une vision originale de l'expérience vécue. C'est dans cet espace d'une communication où les formes, les genres, les styles, le langage évoluent sans cesse que peut se constituer l'histoire de la littérature, et la littérature chrétienne ne fera pas exception. En l'écrivant, on devrait bien entendu prêter une attention particulière aux cas où une synthèse particulièrement réussie de la forme et du contenu élève le texte au rang d'œuvre d'art, mais on évaluera ces œuvres par rapport à l'ensemble de la communication écrite de leur époque, en étudiant comment elles se réfèrent à des formes courantes pour les amener à un haut degré de perfection ou (plus encore) pour les transformer, les trahir, les déformer pour en créer de nouvelles. Et on essaiera de comprendre comment le recours ou la référence, explicite ou implicite, à ces formes courantes se rapporte à des situations sociales, politiques, intellectuelles.

Comment faire l'histoire de la littérature

chrétienne ancienne ?

Par ces dernières remarques, nous sommes déjà entrés dans la question ultérieure de la *faisabilité d'une histoire de la littérature grecque chrétienne*. Là aussi, nous touchons à un problème général extrêmement discuté : une histoire de la littérature est-elle possible ? Encore une fois, des raisons de compétence m'interdisent d'y entrer. Rappelons qu'on oscille entre deux extrêmes, qui ne sont pas sans rapport avec les deux positions que j'ai évoquées au point précédent. Ou bien on tient compte de la spécificité littéraire des textes, de leur qualité stylistique, des valeurs esthétiques, de la poéticité, mais alors il est difficile de réaliser une présentation historique qui irait au-delà d'une présentation et évaluation séparée des différents ouvrages. Ou bien on privilégie le rapport entre les œuvres et les circonstances historiques de leur composition, mais on se heurte alors à l'objection selon laquelle une telle approche est incapable de rendre compte de la spécificité littéraire des textes, qui est – pour reprendre une expression d'Angelo Marchese que j'ai déjà citée – le « langage spécifiquement utilisé et finalisé en vue de la valeur esthétique »⁴⁷. Ces difficultés ont été souvent discutées, mais il n'y a qu'une minorité de spécialistes, à ma connaissance, qui refuse la possibilité d'une histoire littéraire. Ainsi, dans un manuel classique, René Wellek et Austin Warren, tout en rappelant qu'une œuvre d'art est « une structure affichant une discontinuité par rapport aux œuvres d'art contiguës » et qu'on ne peut pas admettre en littérature une notion d'évolution de type biologique, pensent que l'on peut concilier l'évolution historique avec l'individualité de chaque œuvre si on met en rapport le processus historique avec une valeur ou une norme. Ceci permettrait de vérifier, dans la production d'un seul auteur comme dans celle d'une période donnée, l'approximation des œuvres à un schéma de valeurs qui semble dominer cette production. Il y a bien sûr une certaine circularité, car ce schéma de valeurs et de normes, qui doit permettre d'écrire une histoire, doit lui-même être tiré de l'histoire, c'est-à-dire d'une opération de construction historique ; mais cette circularité est inévitable à chaque fois que l'on veut écrire de l'histoire⁴⁸.

Une perspective de ce genre est féconde, à la condition de ne pas rechercher une évolution au sens d'une progression qualitative des œuvres littéraires. Bien que Wellek et Warren n'aillent pas dans cette

direction, ce risque existe peut-être là où ces auteurs, en se proposant d'appliquer la démarche aux œuvres d'un même auteur, fixent comme point de départ l'individuation d'une œuvre ou d'un groupe d'œuvres comme « les plus mûres » et affirment qu'il faut analyser les autres du point de vue de leur approximation à ce type. Mais il est clair qu'un procédé de ce genre n'aurait pas de sens s'agissant d'écrire une histoire de la littérature, qu'on ne saurait pas envisager comme une progression qualitative ni organiser autour de quelques œuvres jugées comme les plus mûres. Les « schémas de valeurs et de normes » représentent plutôt des *Idealtypen* que l'on ne peut obtenir que par abstraction à partir de certains groupes d'œuvres ; chacune de ces œuvres – et Welck et Warren sont clairs à ce sujet – n'est pas un individu qui doit rentrer dans un système de classement, mais une nouvelle composante qui vient agir sur le système en en modifiant la structure. Je reviendrai tout de suite sur ce point à propos des genres littéraires.

Que faut-il entendre par littérature *chrétienne* ? Autrefois, on a opposé la « littérature ecclésiastique ancienne » (*altkirchliche Literatur*) et la « littérature chrétienne ancienne » (*altchristliche Literatur*) dans un vif débat dont les termes ont été synthétisés notamment par Otto Bardenhewer dans l'introduction au premier volume de sa grande *Geschichte der altkirchlichen Literatur* ⁴⁹. Le titre lui-même indique l'option adoptée par cet auteur, qui voyait déjà dans la « patrologie », développée depuis le XVIII^e siècle, « une histoire de la littérature ecclésiastique ancienne, c'est-à-dire de la littérature théologique de l'Antiquité qui se situe sur le terrain de la doctrine ecclésiastique » (p. 19). À l'objection selon laquelle une patrologie ou une « histoire de la littérature ecclésiastique » aurait dû alors ignorer les hérétiques, Bardenhewer répondait (p. 21) que puisque la littérature ecclésiastique a grandi dans le conflit avec les écrits hérétiques, la patrologie ne saurait pas renoncer à prendre constamment en considération ces derniers. Mais précisément l'argument *a fortiori* qu'il ajoute (les historiens de la « littérature *chrétienne* ancienne » – qui contestent la pertinence de *altkirchlich* parce que cette désignation obligerait à exclure ce qui n'est pas orthodoxe – ne renoncent pourtant pas à informer sur les œuvres des adversaires du christianisme comme Celse, Porphyre, Hiéroklos, qui n'appartiennent pas à la littérature *altchristlich*) montre toute la faiblesse de cette position : celle-ci

présuppose en effet que, de même qu'il ne fait pas de doute que ces derniers auteurs n'appartiennent pas à la « littérature chrétienne ancienne », de même les hérétiques n'appartiennent pas à la « littérature ecclésiastique ancienne », et ils ne peuvent être mentionnés dans l'histoire de celle-ci que comme des auteurs pour ainsi dire extérieurs, qu'il faut évoquer simplement pour permettre une meilleure compréhension des écrivains qui appartiennent vraiment à cette littérature. Si on peut se permettre une analogie, l'historien de la littérature de langue anglaise devra évoquer Homère lorsqu'il étudie *Ulysses* de Joyce, mais cela n'empêche qu'Homère reste totalement étranger à la littérature en question... Selon une pareille logique, il faudrait traiter les auteurs hérétiques dans une histoire de la littérature hérétique chrétienne⁵⁰, mais chacun voit combien alors des considérations dogmatiques l'emporteraient sur les critères littéraires qui, seuls, devraient avoir droit de cité dans une histoire de la littérature.

Cette dernière idée est celle qui a guidé l'attaque des « histoires de la littérature chrétienne ancienne » contre la tradition de la patrologie, à laquelle se rattache la *Geschichte der altkirchlichen Literatur* ; les noms qui se signalent sont ici en premier lieu ceux d'Adolf (von) Harnack et de Gustav Krüger⁵¹. Bardenhewer a riposté en affirmant que les raisons du remplacement de *altkirchlich* par *altchristlich* « ne se situent pas dans des considérations de type scientifique qui aient une valeur générale, mais uniquement dans les conceptions et les présupposés du protestantisme rationaliste moderne⁵² ». Car elles seraient fondées sur la conception protestante selon laquelle l'« Église » ne se met en place – précisément, entre autres, par le développement d'une orthodoxie et l'exclusion des hérésies – que progressivement ; ainsi Krüger envisage la succession littérature proto-chrétienne (*urchristlich*) – littérature gnostique – littérature ecclésiastique⁵³ et Harnack rappelle dans l'introduction à son *Histoire de la littérature chrétienne ancienne* que l'idée selon laquelle l'« Église » a toujours été ce qu'elle est, est une construction artificielle réalisée *a posteriori* ⁵⁴. Il est clair que de cette manière, le débat touche vite à sa fin, car il se raidit dans une opposition de thèses dogmatiques ; effectivement, Bardenhewer finit par mettre en évidence cette impasse et par conclure « *Contra negantem principia non est disputandum* » (p. 34). Si besoin était, la discussion sur l'inclusion des écrits du Nouveau Testament vient

confirmer sur quel plan se situe l'affrontement. Les tenants de la *altchristliche Literatur* ne voient pas de raison d'exclure ces textes⁵⁵ : « certes » répond Bardenhewer, « si les écrits du Nouveau Testament ne sont autre chose que ce que sont les autres écrits du christianisme des origines, s'ils ne constituent, par leur nature, que de purs témoignages de l'esprit humain [...]. Si au contraire les écrits du Nouveau Testament, comme l'affirment la doctrine catholique et celle du protestantisme ancien, sont inspirés par le Saint Esprit, il n'est pas arbitraire, il est profondément justifié de tirer une barrière entre le divin et l'humain » (p. 31-32). Le formidable ouvrage de Bardenhewer mérite le plus grand respect et rend aujourd'hui encore d'utiles services ; mais cette perspective de fond est trop gravement chargée et conditionnée par des options dogmatiques pour qu'on puisse encore la considérer comme valable en écrivant aujourd'hui une histoire de la littérature chrétienne ancienne. Même ses arguments « historiques » sont biaisés par des présupposés théologiques. Ce qui est finalement décisif, affirme-t-il en effet, est qu'il faut appeler les choses par leur nom et que la littérature conservée de l'Antiquité chrétienne est entièrement théologique et – sauf une portion minime – elle affiche un caractère ecclésiastique ; et c'est ce caractère qui non seulement lui confère son empreinte spécifique, mais en assure l'importance pour les siècles suivants. Ces auteurs ont voulu être des représentants de l'Église, et on ne rendrait pas justice à cette compréhension qu'ils ont eue d'eux-mêmes en les définissant simplement comme « chrétiens ». Soit ; mais c'est précisément ici que le sophisme se révèle ; car des énoncés de ce genre ne sauraient à aucun prix exclure les gnostiques, les marcionites, les montanistes, les ariens et bien d'autres « hérétiques », qui se sont toujours compris comme des hommes d'Église⁵⁶. En effet, à cet endroit Bardenhewer ne souffle mot à leur égard, et il n'aurait pas pu faire autrement. Car il aurait alors dû faire intervenir le critère externe de leur stigmatisation comme hérétiques, qui aurait été contradictoire avec l'argument de la compréhension de soi qu'il exploite ici. En tant que tel, cet argument se contredit lui-même, car il revient à soutenir l'inclusion de tous les auteurs qui se sont présentés eux-mêmes comme ecclésiastiques.

De fait, il me semble que le seul critère que l'on puisse retenir est celui qui se fonde sur la compréhension de soi qu'ont les auteurs. Les écrits qui adoptent Jésus et son enseignement comme référence sont

des écrits chrétiens et doivent figurer dans une histoire de la littérature chrétienne ancienne. Je reviendrai sur les modalités de cette référence. Pour renouer avec mes dernières considérations à propos de Bardenhewer, il est vrai que pratiquement tous ces auteurs se considèrent comme des gens d'Église, et j'argumenterai avec décision en faveur de la pertinence ecclésiastique de cette littérature ; en principe, on pourrait donc parler aussi de littérature ecclésiastique. Pourtant, précisément à cause des connotations conférées à ce terme par le débat que je viens d'évoquer, et notamment du poids que les présumés dogmatiques ont eu dans l'identification de « l'Église » par opposition aux « hérétiques », il vaut mieux s'en tenir au terme « chrétien ». Je n'ignore pas les débats actuels sur l'opportunité de ne pas voir trop tôt un « christianisme » comme religion autonome juxtaposée au judaïsme ; mais il suffira, dans le but qui est le nôtre, de prendre « chrétien » dans le sens d'une référence nécessaire et incontournable à la figure de Jésus comme *le* médiateur entre Dieu et les humains, quelle que soit l'interprétation des modalités de cette médiation et de la nature de Jésus lui-même. Il va sans dire que dès lors, tous les écrits qui attribuent à Jésus une fonction décisive ont titre à rentrer dans l'histoire de la littérature chrétienne⁵⁷ , qu'ils aient finalement été déclarés hérétiques ou non⁵⁸ . Le statut d'hérétiques imposé à certains textes a influencé leur circulation et leur réception, et cela est bien entendu pertinent pour l'histoire de la littérature ; mais il n'aurait aucun sens de les exclure d'une histoire littéraire pour des raisons de difformité dogmatique.

Que les écrits rassemblés, longtemps après leur composition, dans la collection canonique du Nouveau Testament doivent rentrer dans une histoire de la littérature chrétienne ancienne, cela ne devrait plus être mis en question ; de même, il devrait aller de soi qu'il ne faudrait pas les séparer des écrits qui ont été exclus du canon, mais plutôt les comparer avec ceux qui affichent des genres et des formes analogues, dans le but de saisir la naissance, la trajectoire, la différenciation interne de ces formes, leurs fonctions, leurs contaminations avec d'autres formes, leurs transformations et éventuellement leur disparition. Comme je l'ai mentionné, l'histoire de la littérature chrétienne ancienne est née précisément en rapport avec la critique de la séparation des écrits néotestamentaires et de l'« introduction au Nouveau Testament » comme discipline. C'est Gustav Krüger qui a

donné l'impulsion dans ce sens à la fin du XIX^e siècle⁵⁹, et cette perspective est restée féconde jusqu'à nos jours, par exemple dans le manuel déjà mentionné de Philipp Vielhauer (1975) qui, dans la collection où il a paru, devrait fonctionner comme une introduction au Nouveau Testament mais qui s'intitule *Geschichte der urchristlichen Literatur* et – comme je l'ai déjà signalé – va bien au-delà des frontières du Nouveau Testament ; ou dans le manuel de Helmut Koester, qui s'appelle *Introduction au Nouveau Testament* mais qui représente de fait, lui aussi, une histoire de la *urchristliche Literatur* ⁶⁰. Le manuel de Georg Strecker, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, adopte la perspective de l'histoire littéraire et déclare qu'il n'est plus permis, du point de vue de la méthode, d'en revenir à la séparation du canon ; pourtant il se limite, « pour des raisons éminemment pratiques », aux écrits du Nouveau Testament, ce qui peut se comprendre du point de vue de la politique éditoriale et des exigences de l'enseignement universitaire, mais qu'on regrette tout de même un peu⁶¹. Henning Paulsen, quant à lui, a aussi admis que la délimitation d'un domaine « histoire littéraire du Nouveau Testament » n'a plus de sens : il faut la remplacer par celle de *urchristliche Literatur*, même si cette dernière reste dans la tension entre l'exigence de procéder de manière diachronique (car elle est histoire) et l'exigence de décrire les formes, les genres et les textes de manière synchronique ; bien qu'il se situe dans la ligne de Overbeck, Dibelius et Vielhauer, Paulsen insiste avec Klaus Berger sur la nécessité de la description synchronique, tout en reconnaissant qu'il manque encore une synthèse des différentes réflexions méthodologiques. Paulsen a souligné avec raison qu'il ne faut pas séparer l'histoire de la littérature chrétienne ancienne de l'histoire générale du christianisme. C'est dans cette perspective qu'il tente de rendre compte – il s'agit de suggestions, que sa mort prématurée ne lui a pas permis de développer ultérieurement – de la transformation de la littérature chrétienne, d'une manière plus articulée que ses prédécesseurs. L'autorité de plus en plus grande reconnue aux textes primitifs et la tendance à leur canonisation engendrent, remarque-t-il, l'exigence de les commenter, et ce fait du commentaire constitue une première composante d'histoire de la réception dans l'histoire de la littérature proto-chrétienne. Dès lors, il n'y a plus de production de nouvelles formes dans les communautés ; celles qui caractérisent la littérature proto-chrétienne survivent en

quelque mesure, « mais elles apparaissent désormais comme apocryphes ; le processus de réception s'est transformé de façon décisive à cause du canon, en même temps on trouve de plus en plus une *littérisation* , et à cela correspond aussi une insertion modifiée de cette littérature dans le contexte social des communautés »⁶² .

Ceci nous ramène à mon insistance sur le rapport entre l'évolution de la littérature (chrétienne, dans notre cas) et le contexte de communication en fonction duquel les écrits ont été composés et ont fait l'objet de réceptions successives. On pourrait se demander ce qui distinguerait alors une histoire de la littérature d'une histoire des institutions, où les textes disponibles seraient utilisés comme sources pour les renseignements que l'on peut en tirer au sujet des « faits ». La différence existe et elle est grande. L'histoire de la littérature ne vise nullement à extraire des textes des informations qu'elle rassemblerait pour reconstituer des images de « faits » qui seraient en amont du texte ; elle s'intéresse aux textes en tant que constructions textuelles et à la manière dont, en se servant du langage, ils construisent des modèles de monde⁶³ . Ces modèles ne peuvent se réaliser que dans le cadre d'une communication dont les éléments ne sont pas tous présents dans les textes ; à cette communication appartient une dimension pragmatique qui ne se réduit pas à l'effet que le texte vise à produire sur ses lecteurs, mais qui implique les compétences des destinataires et les questions que ces derniers vont poser au texte, en contribuant à en produire le sens. L'auteur présuppose des compétences au lecteur et peut partiellement prévoir ses questions et plus généralement son attitude à l'égard du texte, et il construira son texte d'après cette prévision ; mais le texte produira inévitablement d'autres sens que ceux envisagés par l'auteur. Comme l'a souligné avec force Franco Brioschi, un texte est littéraire parce qu'il est reçu comme tel. Il est donc simplement impossible d'étudier la littérature sans tenir compte de sa relation au monde extra-textuel dans lequel elle est produite, même si, méthodologiquement, il faut être conscient du fait que notre connaissance de ce monde extra-textuel est une construction que nous réalisons en utilisant en partie ces mêmes textes.

En somme, l'histoire de la littérature étudie les textes comme produits d'une stratégie stylistique ; elle en illustre les valeurs formelles, les caractéristiques de la langue, la structure, éventuellement les différentes phases de leur formation. Leur rapport

au contexte historique passe nécessairement par leur qualité de constructions textuelles : la proposition de monde qu'ils construisent par leur synthèse inséparable de forme et de contenu est destinée à répondre à des défis posés par une situation telle qu'elle est perçue par les auteurs, qui présupposent des attitudes et des compétences données chez leurs lecteurs virtuels et souhaitent les amener à partager leur propre perception et à se rallier à leur proposition de réponse. C'est ici que peut se greffer un aspect diachronique : chaque proposition ou modèle de monde que constitue un texte entre dans la composition de situations ultérieures où il s'agira d'élaborer de nouveaux textes, qui pourront se référer (explicitement ou implicitement) aux textes existants. Cette référence sera d'autant plus fréquente et féconde que ces textes déjà existants auront eu une capacité d'interpréter de manière originale les exigences par rapport auxquelles ils ont été composés, et d'y proposer des réponses nouvelles et efficaces, qui stimuleront à leur tour la production de nouveaux textes. Une relation historique entre les textes – vus précisément, je le répète, sous l'angle de leurs caractères littéraires – passe donc par un rapport de réception⁶⁴ ; mais ce rapport n'est pas envisageable en dehors des situations de communication successives qui favorisent la réception de textes existants et la production de textes nouveaux.

Histoire des genres et des formes

C'est précisément dans cette perspective d'histoire de la réception que prennent de l'importance les genres et les formes. Ces derniers, en effet, ne sont pas des entités métaphysiques existant antérieurement aux œuvres et dans lesquelles l'amour ou le besoin de classification pousserait à faire rentrer de manière plus ou moins justifiée tous les écrits conservés, mais des *Idealtypen* que l'on obtient par abstraction à partir du fait que certains caractères se répètent précisément parce qu'une œuvre les reprend d'une autre (ou d'un ensemble d'œuvres). En même temps, ils ne sont pas non plus des catégories rigides, données une fois pour toutes, mais ils se transforment à travers les réceptions successives qui ont lieu en rapport avec de nouvelles situations de communication : les auteurs de nouveaux textes ont à

chaque fois trié, repris et modifié les constellations d'éléments qui définissaient le genre dans les écrits concrètement existants, en créant ainsi chez leurs destinataires, par ce recours à la compétence de ces derniers, un « horizon d'attente » (c'est encore une expression de Jauss) que les nouveaux textes vont satisfaire, modifier, déplacer ou décevoir consciemment. Les genres et les formes sont donc sujets à une évolution et transformation perpétuelle et l'attention à leur développement est un aspect essentiel de la dimension historique de l'approche diachronique de la littérature.

Dans l'histoire de la littérature chrétienne, ce phénomène est présent de manière abondante. Je l'ai étudié pour les apocalypses, avec une attention explicite portée à la question méthodologique de la transformation du genre littéraire⁶⁵. Avant l'Apocalypse de Jean devenue canonique, qui est la première apocalypse chrétienne, il existe – aussi bien dans la production littéraire juive que, comme nous le savons aujourd'hui, dans d'autres traditions culturelles antiques⁶⁶ – des écrits que l'on peut désigner comme des apocalypses, même s'ils n'affichent pas ce titre ; pourtant, la reprise de ce genre par les chrétiens implique des transformations décisives, liées aussi bien au nouveau message (le messie/sauveur est déjà venu) qu'à des problèmes posés par les situations où ce message est annoncé (si le messie a déjà vaincu les puissances du mal, pourquoi ses fidèles doivent-ils encore souffrir sans qu'il intervienne ?). Le lien entre reprise, mais en même temps modification profonde, d'une forme littéraire, nouveaux contenus et nouveau contexte pragmatique de la communication me paraît ici remarquablement clair. On peut également penser à l'évolution de la lettre : la lettre de Paul est une création originale qui modifie un genre existant pour servir à un rapport entre expéditeur et destinataire d'un type jusqu'alors inconnu, c'est-à-dire la relation d'autorité qui unit l'apôtre et la communauté fondée par lui ; la lettre pseudépigraphe s'inspire de la lettre apostolique authentique, mais en modifie certains caractères pour pouvoir maintenir en vie cette relation d'autorité – et même la fixer définitivement – en l'absence définitive de l'apôtre, déguisée, dans la lettre, en éloignement physique ; la lettre d'une église à une autre met en œuvre un autre type de relation d'autorité et module un autre type de communion, véhiculant d'ailleurs des contenus aussi différents que ceux de la lettre dite de Clément de Rome aux Corinthiens et ceux de

la lettre des églises de Lyon et de Vienne aux églises d'Asie et de Phrygie (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, V, 1, 3-63) ; d'autres situations et d'autres relations d'autorité sont présupposées par les lettres d'Ignace d'Antioche, par celles des évêques du II^e et III^e siècle⁶⁷, par les lettres festales des patriarches d'Orient, et ainsi de suite. Pensons encore à la trajectoire de la production d'écrits sur les faits de la vie de Jésus, de la Vierge Marie, des apôtres, écrits qui lors de la clôture du canon sont condamnés à devenir « apocryphes » et qui devront éventuellement se légitimer à nouveau en s'abritant sous des autorités nouvelles et reconnues⁶⁸ ; pensons au développement du commentaire biblique ; aux transformations de l'apologétique, qui passe de la nécessité de défendre les chrétiens face à l'hostilité – en acte ou potentielle – d'une majorité extérieure, à l'attaque triomphale menée par un christianisme devenu majoritaire et politiquement sûr de lui contre les derniers défenseurs de la religion traditionnelle. Dans tous ces cas, des relations intertextuelles de réception des écrits antérieurs se combinent avec des exigences nouvelles, mais pas si radicalement qu'elles ne puissent pas être affrontées en adoptant comme modèles de référence les faits de discours existants et en les modifiant opportunément. Il est donc conseillé, dans une histoire de la littérature chrétienne, de suivre l'évolution des formes et des genres ainsi qu'éventuellement leur naissance et leur mort (qui ne sont jamais soudaines), en rapport avec le changement des exigences de communication des communautés aussi bien à l'intérieur d'elles-mêmes qu'avec le monde ambiant, en tenant compte des différentes aires géographiques et culturelles.

Une histoire de la littérature chrétienne antique comme histoire de ses formes (qui, dans ce cas, correspondent aux genres, dans la mesure où ceux-ci se réalisent concrètement dans l'œuvre individuelle : c'est la direction indiquée par Overbeck) avait été réalisée en 1911 par Hermann Jordan⁶⁹, qui justifia cette entreprise dans son introduction. Hermann définit la littérature comme l'ensemble de « ces œuvres publiées, qui au moins en certains points sont, sous l'angle de la forme ou du contenu, le produit spirituel autonome de l'écrivain » (p. 3) ; une telle définition lui permet de ne pas étendre la notion à tous les écrits, mais aussi de ne pas la limiter aux œuvres d'art, car ce qui intéresse est la forme de l'œuvre, et toute œuvre littéraire, qu'elle soit bonne ou mauvaise, a une forme, mais « seulement une partie de la

littérature a une forme artistique » (p. 2). Comment peut-on réaliser une histoire de la littérature ? D'après Jordan, il s'agit d'abord d'extraire de la masse de la littérature ce qui est « vraiment significatif du point de vue littéraire » (p. 5), c'est-à-dire ce qui est un produit autonome, original, du point de vue du contenu et de la forme : ainsi, les *Confessions* d'Augustin ont une importance décisive pour une histoire de la littérature chrétienne, tandis qu'on peut simplement négliger une masse de littérature exégétique et polémique des V^e et VI^e siècles, qui n'est autre chose que florilège et imitation d'ouvrages antérieurs. Ici, on pourrait cependant remarquer que du point de vue de la réalisation artistique, de la capacité d'innovation et de l'influence sur la production postérieure, il n'y a bien évidemment aucune comparaison possible entre les *Confessions* et une chaîne exégétique, mais qu'en même temps, l'ample production de chaînes exégétiques ou de florilèges dogmatiques à une époque donnée est un phénomène significatif sur le plan de l'histoire littéraire. En fait, Jordan n'est pas tout à fait clair ; d'une part, pour délimiter le domaine de l'histoire littéraire, il utilise, comme je viens de le dire, sa définition de la littérature, en mettant ici l'accent sur l'aspect qualitatif (l'autonomie et l'originalité) ; et pourtant, quelques lignes plus haut (p. 4), il a affirmé qu'un mauvais roman appartient à la littérature, mais pas encore à l'histoire de la littérature. Donc, d'un certain point de vue, la définition de la littérature n'est pas déterminante pour l'histoire de la littérature ; cette histoire opère un choix dans la littérature, sur le fondement de critères qualitatifs qui apparaissent ici ultérieurs par rapport à cette définition. Mais, d'un autre point de vue, la définition même de la littérature implique les critères qualitatifs qui permettent à l'historien de trier. Il est vrai que Jordan s'exprime de manière nuancée, en affirmant (p. 5) que ce qui est important pour l'historien de la littérature est « ce qui correspond de la manière la plus complète à cette notion [= de littérature] » et en suggérant qu'il y a des degrés, en sorte que l'œuvre où domine l'imitation « est d'importance minime pour l'histoire de la littérature » (*ibid* .). On remarquera à ce propos que l'historien de la littérature devra certes insister bien davantage sur l'œuvre originale, car c'est en elle que la synthèse de la forme et du contenu s'accomplit de la manière la plus nouvelle et la plus universelle, et elle a donc de fait une importance plus grande dans la tradition littéraire (mais nous

sommes là alors sur le plan de la réception) ; toutefois, cet historien ne saurait pas négliger des écrits très peu personnels, car ils peuvent précisément permettre de comprendre l'état de la littérature et plus généralement de la culture à une époque donnée. Des chaînes exégétiques ou des florilèges doctrinaux représentent toujours des opérations littéraires, réalisées par un certain usage de la tradition littéraire : celui de la sélection, de la reproduction et du montage, un usage qui est signifiant en tant que tel, et non seulement comme témoignage historique, mais précisément par sa forme. Dès lors, non seulement il faudra tenir compte de ces œuvres parce qu'elles peuvent quand même représenter une référence implicite d'un texte très significatif du point de vue littéraire (j'ai proposé à cet égard l'exemple de la lettre de recommandation et des lettres de Paul ; mais on pourrait penser à un auteur important qui ne connaîtrait certains secteurs de la tradition littéraire à laquelle il puise que par des florilèges⁷⁰), mais aussi parce qu'une chaîne ou un florilège, s'il ne s'agit pas simplement de la copie d'un ouvrage existant (ce qui serait l'œuvre d'un copiste et non d'un auteur à proprement parler⁷¹), réalise un tri et une disposition qui ont un caractère individuel. On ne les exclura pas de l'histoire de la littérature, mais on leur réservera la place modeste que suggèrent leur originalité et leur influence individuelle très limitées.

Jordan écarte deux perspectives comme inappropriées à une histoire de la littérature : l'histoire des contenus et des idées, qui serait une histoire de la théologie ou des dogmes, et une histoire des auteurs des œuvres littéraires, qui représenterait une collection de biographies ou une *Quellenkunde* pour l'histoire de la littérature. L'histoire de la littérature ne peut être, à son avis, qu'« une histoire des formes de la littérature » (p. 8) : les exemples qu'il mentionne (idées mises en forme = littérature scientifique ; sentiment exprimé en une forme déterminée = lyrique ; événements racontés en une forme déterminée = *epos* ou histoire) montrent qu'il entend « formes » au sens de « genres » (en tant que ceux-ci se réalisent dans une œuvre donnée). Écrire une histoire de ces idées, poursuit-il, signifie écrire de l'histoire intellectuelle ; écrire une histoire des événements signifie écrire une histoire générale ; écrire une histoire de la manière dont ces idées, ces événements, ces sentiments ont été exposés dans certaines formes signifie écrire une histoire de la littérature. Jordan ajoute cependant

qu'il n'est pas possible de séparer la personne de l'auteur et ses idées des formes qu'il a adoptées, et il précise par conséquent qu'« une histoire de la littérature est *en premier lieu* une histoire des formes » (c'est lui qui souligne), car les deux autres aspects entrent en ligne de compte, mais seulement dans la mesure où ils ont une certaine importance pour l'histoire des formes littéraires.

Cette conception de Jordan, explicitement inspirée par Overbeck⁷², a le grand mérite de prendre au sérieux la spécificité d'une histoire de la littérature et de la situer dans l'attention aux caractères formels du texte, en rapport avec leur contenu et avec la situation où le texte est produit. Cependant, Jordan ne prête pas assez attention à la dimension historique, plus précisément à l'évolution et aux transformations des formes/genres en rapport avec le développement des institutions et, en dernier ressort, des relations de pouvoir. Qui écrit, de quoi il/elle écrit, de quelles formes il/elle se sert, à qui il/elle s'adresse, quels sont les canaux de diffusion du texte, tout cela est à prendre en considération dans une histoire de la littérature et en particulier dans une histoire de la littérature chrétienne, où la référence à une autorité – le message de Dieu et de Jésus – est fondatrice et où la littérature relève d'une intention de communiquer un discours soutenu en quelque sorte par cette autorité et d'obtenir des effets qui ne sont jamais sans rapport avec des relations d'autorité. Les faits de discours représentés par les écrits prennent des formes aptes à atteindre ces buts. Pour l'apocalypse, la chose est évidente ; la lettre apostolique véhicule l'autorité de l'apôtre ; celle de l'évêque se propose de gouverner la communauté dans les termes reconnus à cette fonction (qui peuvent être différents selon les destinataires et les circonstances) ; l'homélie interprète, exhorte, interdit sur le fondement de l'autorité accordée au prêtre qui la prononce ; l'exégèse relève d'une compétence qui peut être reconnue ou controversée selon le statut que le système d'autorité adopté par la communauté reconnaît à qui la pratique ; et ainsi de suite. Que la pseudonymie ait précisément la fonction d'assurer à l'écrit l'autorité de la personne à laquelle on l'attribue, cela va de soi. Quant aux écrits anonymes, par un paradoxe qui n'est qu'apparent, ils avancent souvent une prétention d'autorité encore plus grande que ceux affichant un nom d'auteur ; mais cela vaut essentiellement pour l'époque la plus ancienne, lorsqu'on pouvait écrire de manière impersonnelle sur Jésus ou les apôtres (comme c'est

le cas des évangiles ou des anciens actes d'apôtres, aussi bien de ceux qui sont devenus canoniques que de ceux qui sont devenus apocryphes), confiant que cet « accès immédiat » à ces sources de l'autorité serait accepté sans aucun doute comme expression d'une vérité objective. Cela n'a fonctionné que jusqu'à l'époque où le recours à cette pratique au II^e siècle par toutes sortes de groupes opposés a conduit à établir les évêques comme les contrôleurs et les garants de cette vérité (c'est le système perfectionné par Irénée de Lyon). Ces modifications du système des autorités produisent l'évolution des genres, car il faut adopter de nouvelles formes d'expression pour conférer autorité à son écrit. Dans le livre de Jordan, si les écrits chrétiens des premiers siècles sont classés et étudiés par genres, cette dynamique n'est pas vraiment mise en valeur.

J'ai évoqué la distinction de Franz Overbeck entre une « proto-littérature » (*Urliteratur*), où le christianisme se serait servi de formes littéraires étrangères à la tradition littéraire classique, et une « littérature », où il aurait adopté les formes et les genres de cette tradition. Bien qu'une pareille perspective, comme je l'ai rappelé, ait aidé à faire progresser la recherche, on reconnaît aujourd'hui de plus en plus clairement que même les écrits chrétiens les plus anciens ne manquent pas d'affinités avec les genres de la littérature de leur temps : on étudie les lettres de Paul et les autres dans le cadre des pratiques épistolaires anciennes ; on compare les évangiles, sans vouloir en nier les caractères originaux, avec les formes diverses de la biographie ancienne ; les Actes d'apôtres sont clairement influencés par le roman tout autant que par l'historiographie, qui du reste pouvait prendre différentes formes ; les apocalypses s'insèrent dans une tradition amplement représentée dans le monde méditerranéen ; des traités systématiques et des commentaires étaient depuis longtemps un produit des écoles philosophiques ; l'apologie était bien connue du judaïsme hellénistique... Certes, l'adhésion aux canons et aux formes élevées de la tradition littéraire se fit de plus en plus accomplie et sophistiquée avec le temps, mais cela est justement un aspect d'un processus qui implique la situation d'ensemble du christianisme dans la société et le développement de sa compréhension de soi. Les chrétiens restèrent cependant toujours conscients que précisément l'ensemble textuel de référence obligée, la Bible, possédait sa spécificité et une diversité évidente par rapport à la tradition littéraire

classique, une diversité que certains auteurs ont revendiquée ouvertement avec une certaine fierté, tandis que d'autres ne manquèrent pas d'en être gênés dans quelque mesure ; il y eut du reste des tentatives, significatives bien que marginales, de transposer le récit biblique dans des formes canoniques de la tradition littéraire, par exemple en le réécrivant sous forme de poème épique ou de tragédie (de telles initiatives avaient eu leurs devanciers des siècles plus tôt dans le judaïsme hellénistique), ou en composant des centons.

J'ai ainsi mentionné le caractère fondamental de la littérature chrétienne vue sous l'angle de l'histoire de la réception. En effet, de manière générale, chaque auteur et éventuellement chaque œuvre créée dans le système littéraire, à travers les références implicites ou explicites contenues dans sa propre production, le sous-système de ses propres sources⁷³ . Mais pour la littérature chrétienne, la référence à une littérature qui par définition se situe « avant elle » est constitutive. Cependant, cet ensemble de textes qui constitue la référence de base n'est pas à constituer librement, il est donné sous la forme d'un recueil faisant autorité et qui dès l'origine est indispensable comme base de légitimation et comme horizon de compréhension des discours religieux dont la littérature chrétienne est formée : ces discours jaillissent de la référence à la figure de Jésus, mais celle-ci est rendue significative par des opérations discursives qui la mettent en rapport avec les écritures du judaïsme. Certes, d'une part chaque discours sur Jésus opère de fait une sélection à l'intérieur de ces écritures, sélection qui a en même temps une valeur herméneutique, et c'est cette sélection, ou bien la ligne de lecture qu'elle exprime, qui sert de système de référence à chaque auteur chrétien ; à partir du corpus obligé et sans en sortir, il y a donc un jeu encore large de sous-systèmes de sources possibles. D'autre part, à l'époque des origines chrétiennes, les écritures juives ne sont pas encore définitivement fixées : le noyau essentiel en est la Torah, à laquelle s'ajoutent les « prophètes », puis une sorte de cercle extérieur représenté par un nombre encore partiellement flou d'autres « écrits »⁷⁴ . En se répandant très tôt dans le monde de langue grecque, la mission chrétienne va adopter la traduction alexandrine de la Bible, qui ne formait pas non plus un véritable canon et qui d'ailleurs, par la différence entre la quantité et la disposition de ses textes et celles de la Bible hébraïque, ouvrait de nouvelles perspectives aux interprétations de Jésus et de son message.

Ce qu'il est important de souligner ici est que l'articulation entre l'annonce de Jésus (au sens subjectif et objectif) et des écritures reçues comme ayant une origine divine a été considérée dès le début comme essentielle (déjà selon la formule archaïque de 1 Co 15, 2-5 le destin de Jésus s'est accompli « selon les écritures »), et que toute la production de textes chrétiens s'est réalisée en se greffant sur un corpus littéraire déjà existant. Et si vers 140 Marcion a affirmé que le christianisme devait repousser les écritures des Juifs, il a considéré comme nécessaire de les remplacer par un corpus d'écrits spécifiquement chrétiens, il n'a donc pas pu renoncer à un corpus littéraire « primitif ». La constitution progressive d'un « Nouveau Testament », dont Marcion a été le précurseur, a ajouté une littérature de référence spécifiquement chrétienne au corpus du judaïsme.

La littérature chrétienne est donc une littérature fondée sur une littérature adoptée comme « canon », comme modèle et norme, par rapport à laquelle la production successive se constitue comme explicitation, actualisation, commentaire, systématisation. Il y a ici un parallèle avec les écoles philosophiques de l'époque hellénistique et romaine, dont la production se présentait (certes avec des présupposés et des modalités différentes selon les différentes écoles) comme explicitation et commentaire des écrits des fondateurs. Mais même ce caractère de la littérature chrétienne ne se comprend qu'en rapport avec l'évolution des structures d'organisation et de gouvernement des communautés, ainsi qu'avec leurs problèmes et leurs conflits : la formation d'un canon du Nouveau Testament – constitué pour l'essentiel vers 200, mais pas encore vraiment clos avant la deuxième moitié du IV^e siècle – se lie à la constitution d'une « orthodoxie » qui accepte certains groupes et tendances, tout en en excluant d'autres, dans un processus où joue un rôle essentiel, sur le plan idéologique, la question de la fidélité à une tradition qui permettrait de garder le lien avec l'origine. C'est ce que confirme la tendance, qui se précise dès le V^e siècle, à citer à côté du canon les écrits des « Pères », qui en viennent ainsi à constituer une littérature ultérieure de référence. Celle-ci a certes des contours plus nuancés et une moindre prétention d'autorité par rapport à la Bible, mais, tandis que la Bible représente désormais le document d'une origine consignée et bloquée dans le passé, la littérature dite des Pères est efficace dans la mesure où elle fournit à celui qui la cite une sorte de pont lui permettant de

prétendre qu'il est en continuité avec la « saine » réception de la doctrine biblique. Je reviendrai sur cet aspect.

Peut-on délimiter la littérature chrétienne ancienne ?

Ceci dit, un problème ultérieur se pose : *dans quelle mesure et à quelles conditions est-il justifié d'écrire des histoires partielles de la littérature ?* Une telle question a un rapport évident avec la précédente. En effet, pour ne citer que l'exemple le plus classique, l'affirmation de l'idée de nation au XIX^e siècle a suscité la production des histoires des littératures nationales, où l'idée de nation est adoptée comme l'idée fondamentale qui se manifeste à travers un ensemble d'œuvres littéraires et qui permet de les relier à l'histoire, créant ainsi la possibilité même de l'histoire littéraire. Pourtant – c'est encore Jauss qui l'a illustré – une pareille perspective était consciente qu'elle avait besoin de traiter une évolution considérée comme accomplie, car selon sa logique, ce n'est que la connaissance du dénouement qui permet le jugement de l'historien. Ainsi, les histoires des littératures nationales étaient obligées de s'arrêter au sommet représenté par l'unification nationale, comme c'est le cas des ouvrages de Gervinus en Allemagne ou de De Sanctis en Italie, ce qui ne permettait cependant pas de rendre compte de la littérature postérieure à cette unification, sauf comme décadence.

Dans notre cas, qu'est-ce qui peut autoriser à traiter séparément l'histoire de la littérature grecque chrétienne ? La question n'est bien sûr pas nouvelle. Dans son profil de la littérature grecque antique publié en 1905, le grand philologue Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff s'inscrivait en faux contre une histoire de la littérature chrétienne ancienne – en l'occurrence, l'œuvre de Harnack du même titre – en remarquant ironiquement qu'elle part du même principe que l'apologiste du II^e siècle Aristide d'Athènes, selon lequel les chrétiens constituaient une race, un *genos*, différent des Grecs ; pour Wilamowitz, la littérature chrétienne n'était qu'une partie de la littérature hellénistique⁷⁵. Bien plus près de nous, en 1989, un autre formidable philologue, Albrecht Dihle, a publié une histoire de la

littérature grecque et latine de l'époque impériale, y compris la littérature chrétienne, en se fondant sur le présupposé de l'unité politique et culturelle – malgré les différences régionales – de l'aire linguistique gréco-latine autour de la Méditerranée⁷⁶. Une telle opération est sûrement justifiée et la lecture de cet ouvrage remarquable fait apparaître les liens innombrables entre les écrits produits par des chrétiens et ceux des non-chrétiens ; cependant, on ne peut pas s'empêcher de remarquer que, tandis que les différents chapitres sont en principe organisés par domaines et genres, chacun d'entre eux consacre une section particulière à la littérature chrétienne en tant que chrétienne, ce qui introduit un élément d'incohérence. Déjà ce fait suggère que, s'il est sûrement fécond de présenter la littérature chrétienne comme partie intégrante de la littérature gréco-romaine, elle a vraisemblablement, en même temps, des caractères propres légitimant aussi une présentation séparée, qui ne saurait, bien entendu, ignorer les liens de la littérature produite par des chrétiens avec celle produite par d'autres.

En effet, d'autres spécialistes, y compris d'éminents philologues classiques, ont souligné les spécificités de la littérature chrétienne et donc justifié une histoire autonome de cette littérature. Il suffira ici de rappeler Eduard Norden qui, dans son grand ouvrage sur la prose d'art antique, consacra un important chapitre à la littérature grecque chrétienne⁷⁷, en développant tout d'abord les différences fondamentales entre les littératures hellénique et chrétienne : « l'hellénisme et le christianisme sont deux conceptions mutuellement exclusives pour ce qui est des principes fondamentaux » (p. 462). Il souligne ensuite les affinités entre les idées et les sensibilités de l'une et de l'autre littérature, mais il est finalement très prudent lorsqu'il s'agit d'admettre des emprunts directs ; plus prudent, vraisemblablement, qu'on ne le serait généralement aujourd'hui. Mais, même s'il ramène les motifs grecs dans les premiers écrits chrétiens surtout à l'influence du judaïsme hellénisé, il reconnaît un contact direct avec la tradition hellénique dans le prologue de l'évangile de Jean et dans certaines parties des Actes des apôtres ; il est en revanche très sceptique au sujet de l'hellénisme de Paul et, s'il reconnaît l'usage de certains outils de la rhétorique par l'apôtre, il les considère comme purement accessoires. À son avis, ce n'est que progressivement, et de la manière la plus accomplie au IV^e siècle, que la littérature chrétienne

déploie à un très haut niveau les traits de la prose d'art grecque. Bien que Norden ne discute pas explicitement la question, son insistance sur les caractères propres aux textes chrétiens, aussi bien sur le plan des contenus que de la forme, légitime sans doute un traitement autonome de cette littérature. Un autre philologue, Paul Wendland, traita « les formes littéraires proto-chrétiennes » séparément de « la civilisation hellénistico-romaine dans ses rapports avec judaïsme et christianisme », dans deux parties de sa contribution au *Handbuch zum Neuen Testament* dirigé par Hans Lietzmann⁷⁸. Jordan, quant à lui, a argumenté en faveur du droit d'écrire une histoire de la littérature chrétienne : le christianisme a d'abord développé des formes propres (évangiles) ou empruntées au judaïsme (apocalypses), puis il a progressivement adopté les formes littéraires hellénistiques, mais, du moins en partie, en les renouvelant profondément (comme le prouve la comparaison de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée avec la production historiographique de Plutarque à Porphyre) ; enfin, à partir de la fin du IV^e siècle, en même temps que le christianisme occupait tous les domaines de la vie antique, « les lignes de développement de la littérature chrétienne et non-chrétienne sont devenues de plus en plus identiques » (p. 16). Aujourd'hui, il faudrait sans doute nuancer les arguments de Jordan, car on tend largement à mettre l'accent sur les liens entre les premiers genres chrétiens, y compris les évangiles, et certains genres pratiqués dans le monde grec⁷⁹ ; encore une fois, il me semble que l'on gagnerait à développer une compréhension dynamique des genres. Quoi qu'il en soit, je pense qu'une histoire autonome de la littérature chrétienne, et même de la littérature grecque chrétienne, se justifie, et je vais essayer d'en donner quelques raisons.

Il serait certes difficile de nier que la littérature chrétienne ancienne grecque et latine représente une partie de la littérature de l'époque impériale romaine, de même que le christianisme antique constitue un phénomène inséparable de cette époque, phénomène nécessaire pour la comprendre et, inversement, incompréhensible sans elle. Et je viens de souligner qu'il est non seulement légitime, mais souhaitable que les histoires des anciennes littératures grecque et latine intègrent d'une façon organique les auteurs et les textes chrétiens, ainsi que les textes d'autres religions – ceux des juifs en premier lieu – composés en grec. En même temps, cependant, il paraît

possible d'écrire une histoire d'une littérature définie par ces trois critères : grecque, chrétienne et ancienne. Cela non pas en raison d'une « idée » générale, mais de caractères propres à la communication littéraire et repérables concrètement dans un ensemble de textes. L'attention prêtée aux processus de réception est ici de première importance, parce que, comme je viens de le rappeler, cette littérature se réfère en priorité à des modèles internes à elle, bien entendu à la condition d'admettre – comme le font les auteurs chrétiens – que la Bible juive, ce qui deviendra l'Ancien Testament des chrétiens, appartient à ces derniers. Tout nouvel ouvrage chrétien se réclame de l'autorité de Jésus ; mais cette dernière n'est accessible que dans des textes déjà existants. Ceci va de soi à partir de la clôture du Nouveau Testament au IV^e siècle, mais bien avant cette date les auteurs se réfèrent aux écrits qui vont finalement rentrer dans le canon. Et déjà dans les premières décennies, lorsque la plupart de ces écrits n'existaient pas encore, on se référait à l'autorité des paroles de Jésus, des *logoi Kuriou* ; ainsi Paul, là où il s'agit de donner des normes ou de transmettre des doctrines d'une importance spéciale, se soucie de s'en tenir à ces paroles qu'il a lui-même reçues, ou alors de préciser qu'il n'en a hérité d'aucune là où il formule lui-même la règle en faisant valoir son autorité d'apôtre (1 Th 4, 15-17 ; 1 Co 7, 10.12.25.40 ; 9, 14 ; 11, 23-25 ; 14, 37 ; 15, 3-7). Les prophètes, qui sont censés recevoir de nouvelles révélations et donc ne pas avoir besoin de se référer à des textes existants, ne font en réalité pas exception ; il suffit de penser à Jean, l'auteur de l'Apocalypse, dont le livre, bien qu'il ne cite jamais formellement les Écritures saintes, est en réalité une extraordinaire « réécriture » des livres sacrés, qui pour cet auteur parlent bien entendu du Christ. En somme, la littérature chrétienne peut se définir par la référence aux textes de sa propre tradition ; et – si l'on veut se référer à la terminologie discutée ci-dessus – c'est précisément la *Urliteratur* (ou une partie de celle-ci) qui devient la référence fondamentale, ce qui fournit un argument ultérieur contre sa séparation de la *Literatur*. Certes, au fur et à mesure que la production littéraire des chrétiens adopte les formes de la tradition littéraire classique, elle peut aussi se référer aux contenus de celle-ci ; mais si cela peut élargir le système des sources que chaque nouvel ouvrage met en place, le noyau de ce système reste toujours constitué par des textes chrétiens.

C'est à ce propos qu'il est intéressant de mentionner les types d'ouvrages qui explicitent cette constitution d'un « système de sources » ou d'un corpus de référence. Il suffira d'en évoquer deux sortes. J'ai rappelé qu'à partir du v^e siècle, on se réfère de plus en plus aux « Pères » comme à une autorité qui vient s'ajouter à l'Écriture sainte ; c'est alors que l'on commence à composer des collections d'extraits de ces Pères. Une fois de plus, l'origine de cette opération littéraire est liée aux institutions et aux rapports de pouvoir, dans le cadre des controverses doctrinales (et politiques). En vue du concile d'Éphèse de 431, Cyrille d'Alexandrie, dans son *Apologie contre les évêques orientaux*, défend sa propre position christologique à l'aide de citations tirées des « saints Pères » ; son adversaire Théodoret de Cyr, quant à lui, compose un traité de christologie, l'*Eranistes*, constitué de trois dialogues dont chacun est suivi d'un florilège d'extraits des « Pères » (238 passages au total), qui a probablement utilisé comme base un florilège préparé par les évêques d'Antioche pour l'opposer à Cyrille à Éphèse. Les florilèges plongent donc leurs racines dans la pratique conciliaire et les controverses théologiques ; le lien, sur lequel j'ai insisté, entre littérature chrétienne et appel à l'autorité est ici frappant. Bien entendu, la notion de « Pères » était construite en fonction des exigences polémiques, et la possibilité de réunir des collections d'extraits des « Pères » au service de théologies opposées entre elles montre le caractère artificiel et pour ainsi dire mythique de la définition classique des Pères, celle fournie par Vincent de Lérins au ch. 28 de son *Commonitorium* de 434 : là où il s'agit de résoudre de nouveaux problèmes de doctrine, affirme-t-il, « il faut avoir recours aux avis des saints Pères, du moins de ceux qui, en leurs temps et lieux, sont restés dans l'unité de la communion et de la foi et ont été considérés comme des maîtres approuvés ». Le florilège le plus imposant sera représenté, au viii^e siècle, par les *Sacra Parallela* liés au nom de Jean Damascène, bien qu'on n'ait pas encore pu déterminer quelle part il y a prise. Si les florilèges puisent dans le corpus, d'autres textes visent à le délimiter : ce sont les listes, qui énumèrent en général les livres canoniques et éventuellement les apocryphes, mais qui peuvent aussi vouloir définir le champ des Pères et de ceux qui ne le sont pas. Tel est le cas du « Décret de Gelase », qui ne remonte pas à cet évêque romain et n'est pas un document officiel, mais a été composé vraisemblablement en Gaule autour de 500. L'autre type de

littérature qui se réfère explicitement à un corpus de sources est constitué par les chaînes exégétiques, qui commentent les livres bibliques en alignant des extraits des exégètes ecclésiastiques, même si, très souvent, elles ne se servent pas des œuvres originales, mais de chaînes déjà existantes. Les genres d'ouvrages ici évoqués documentent donc d'une manière particulièrement claire le fait que les auteurs chrétiens opèrent à partir d'un intérêt précis pour « leur » littérature⁸⁰ : c'est une situation indubitablement liée à cette exigence de se référer à l'autorité première, qui caractérise les écrits chrétiens.

Le caractère saillant de ces derniers est donc la référence à une tradition religieuse orientée vers la figure de Jésus de Nazareth, perçu comme quelqu'un dans lequel Dieu a agi et s'est communiqué d'une manière absolument spéciale, donc comme une autorité incontournable pour la vie des auteurs de ces textes. Cette adoption de Jésus comme autorité est essentielle ; ni l'œuvre polémique d'un Celse, ni une étude moderne scientifique sur Jésus n'appartiennent à la littérature chrétienne. Certes, non seulement les modalités de cette référence à Jésus diffèrent entre elles, mais cette même tradition et ses manières de se représenter Jésus et de se rapporter à lui varient selon les aires géographiques et culturelles ; de plus, elles évoluent avec le temps et se transforment profondément. Ce n'est pas la tâche de l'historien de la littérature, pas plus que de l'historien en général, de se prononcer sur la vérité de la conviction fondamentale, ni non plus sur la légitimité des transformations et sur leur fidélité à l'inspiration originaire ; l'historien doit les constater, les décrire et essayer de les expliquer à l'aide des outils et des critères historiographiques. Ainsi, les textes chrétiens développent des images différentes de Jésus, de son enseignement, des communautés qui se réclament de lui, de Dieu lui-même ; il peut même arriver que leur référence à la figure fondatrice soit ténue ou seulement implicite, à tel point qu'on peut rester indécis sur l'appartenance d'un écrit donné à la littérature chrétienne.

Or précisément cette possible incertitude confirme que ces caractères littéraires qui permettent de distinguer une littérature chrétienne, séparée du reste de la production écrite en grec, ne peuvent être ni saisis, ni évalués indépendamment des exigences de la communication en fonction des institutions et de leur évolution. Car on ne saurait alors définir cette appartenance qu'en ayant recours à

des critères fournis par les institutions liées à la production et à la circulation du texte, ainsi que par la fonction de ce dernier. En général, la littérature chrétienne ancienne est produite par des chrétiens pour servir, de manière directe ou indirecte, à des communautés chrétiennes ; ce rapport avec les communautés chrétiennes existe même lorsqu'il n'est ni exclusif ni direct, par exemple dans le cas des apologies des II^e et III^e siècles, adressées à des non-chrétiens mais visant également à délimiter et construire le christianisme à l'intention des *insiders* , précisément sous la forme de la relation à l'autre. Ses différentes modalités sont en relation avec le genre des textes.

Ainsi, les lettres de Paul sont destinées à diriger ou à corriger la communauté en l'absence de l'apôtre ; les évangiles visent à fournir des versions cohérentes, adaptées aux exigences des communautés dans lesquelles les évangiles prennent forme, de cette tradition sur Jésus que les communautés acceptent comme normative ; les apocalypses (qui se réclament de la plus haute autorité, celle de la révélation divine directe) situent la condition présente de la communauté, perçue en général comme difficile ou scandaleuse – dans la mesure où Dieu semble abandonner ses fidèles dans la détresse –, en rapport avec un plan divin sur le monde et sur l'histoire, afin d'éviter une crise provoquée par la perte de sens dans l'expérience présente ; les apologistes défendent les communautés des attaques et en même temps il les proposent comme modèle et lieu de réalisation d'éthique et de vie sociale, culturelle au sens large et même politique ; les ouvrages contre les hérétiques visent à délimiter (et souvent à préciser) les idées et les pratiques considérées comme acceptables, et par là à marquer les frontières de la communauté « orthodoxe », en en dessinant (aussi) un portrait pour ainsi dire en négatif, par le refus de ce qui ne lui correspond pas ; les traités dogmatiques – souvent nés dans le cadre d'une confrontation avec ce qu'on considère comme hérétique – veulent fournir aux églises des systématisations de la doctrine, qui prétendent avoir été développées d'une manière fidèle aux principes fondamentaux de la foi, en se légitimant par l'appel aux autorités reconnues comme valables ; la littérature de polémique anti-juive a souvent plutôt la fonction de définir et de consolider l'identité des groupes chrétiens en la démarquant d'une identité que ceux-ci ne peuvent que percevoir comme proche de la leur ; les ouvrages de

controverse se multiplient là où il y a incompatibilité et concurrence entre différentes synthèses dogmatiques et entre les groupes qui s'en réclament ; les écrits exégétiques ont pour tâche de légitimer la réflexion théologique en l'ancrant aux données contenues dans les textes reçus comme normatifs et, réciproquement, d'assurer l'actualité de ces derniers ; les homélies servent à transmettre à la communauté des fidèles cette légitimation dans les deux sens, ainsi qu'à exercer un contrôle idéologique et éthique sur cette communauté ; la poésie se met au service de la liturgie, du culte, plus généralement de la mémoire identitaire de la communauté ; la littérature dite canonico-liturgique est destinée à fournir des normes directes pour la vie, la structure et la gestion de la communauté, en légitimant ces règles par leur attribution aux apôtres ou à des personnages dont l'autorité est reconnue (tels que Clément de Rome) ; même la littérature monastique a une destination communautaire, sans laquelle elle n'aurait même pas de raison d'exister, et elle propose de nouveaux modèles dans un rapport de tension dialectique (car ces modèles sont alternatifs, mais représentent en même temps un idéal) avec la communauté des croyants. Bref, la communauté chrétienne reste régulièrement la bénéficiaire (même si elle n'est pas toujours l'unique destinataire) de cette littérature, qui est ainsi éminemment pratique, et qui contribue à mettre en place, perpétuer, consolider ou modifier des relations d'autorité, précisément par les moyens propres à la communication littéraire (lexique, style, rhétorique, reprise et modification de genres et de formes de la tradition).

Les auteurs

C'est dans cette même perspective qu'il faut comprendre aussi l'identité et la situation des auteurs. Pour la période la plus ancienne, ils restent le plus souvent inconnus. Une exception est cependant représentée par le premier dont il nous reste des écrits, l'apôtre Paul, à notre connaissance l'inventeur de la lettre apostolique, laquelle lui assura une place durable et de premier ordre dans toute l'histoire successive de la tradition chrétienne. Pendant les premières décennies, et même plus tard pour certains genres littéraires – c'est le cas en

particulier de ceux auxquels on peut ramener les textes dits apocryphes – la pseudonymie a été très répandue. Encore une fois, on ne comprend pas ce phénomène littéraire en dehors des processus d'organisation des institutions et de l'autorité propres au christianisme. Comme je l'ai rappelé, la référence à cette origine normative qui s'identifiait avec la figure et la parole de Jésus de Nazareth est constitutive pour la foi chrétienne et donc aussi pour la littérature que cette foi a produite. On pourrait dire finalement que toute la communication en milieu chrétien avait pour but ultime d'assurer le lien entre des circonstances présentes et l'évangile de Jésus. Une conviction fondamentale pour le système était que cet évangile avait été véhiculé de manière absolument exacte par ses disciples ; cela aide à comprendre pourquoi Marcion, qui niait précisément cette certitude, a été perçu comme un danger si décisif et combattu par tous les moyens. Sa position sur ce point était tout aussi destructive pour le système que son idée – sur laquelle d'ordinaire on insiste davantage – que l'évangile de Jésus n'avait absolument rien à voir avec la Bible juive ; les deux éléments du reste se tiennent réciproquement dans son système. La position qui s'est affirmée comme orthodoxe est celle qui attribuait aux Douze et à Paul le privilège de la fiabilité totale dans la transmission du message de et sur Jésus. Il s'agissait dès lors d'abriter sous l'autorité de ces disciples le message qu'on communiquait à chaque fois dans la prédication de l'Église. On le fit pendant un certain temps en se réclamant d'une chaîne de tradition orale, comme c'est encore le cas chez Papias de Hiérapolis vers 115-120⁸¹ . Ce dernier a également utilisé des évangiles écrits, mais il ne les a aucunement privilégiés par rapport à la tradition orale⁸² ; cependant, le fait même qu'il ait exprimé le besoin de rédiger par écrit la tradition sur Jésus montre qu'il a vécu à l'époque marquée par la crise de cette confiance dans la tradition orale et par le déplacement du lieu où l'on croit pouvoir rencontrer le message authentique de Jésus. Il est significatif qu'il légitime son livre par les mêmes critères qui légitimaient à son avis la tradition orale ; mais cette solution ne devait pas s'imposer. Elle allait être supplantée par une autre – développée notamment par Irénée de Lyon – qui localisait la tradition autorisée dans les écrits censés remonter aux apôtres ou à des collaborateurs étroits d'apôtres, et qui identifiait dans la « règle de la vérité » (c'est-à-dire dans une synthèse des principes

fondamentaux de la doctrine), garantie par la succession des évêques, le seul critère autorisé d'interprétation de ces documents⁸³.

Ainsi, les grandes figures apostoliques gardent leur rôle de médiateurs obligés pour remonter au message primitif, mais elles l'exercent désormais en tant qu'auteurs, réels ou prétendus, de textes écrits. On compose alors des écrits sous leur nom, ou bien on leur attribue des textes antérieurement anonymes ou circulant sous d'autres noms ; ces deux cas de figure sont notoirement représentés dans le Nouveau Testament, le premier par toutes les lettres sauf les sept authentiques de Paul, le deuxième par les évangiles de Matthieu et de Jean (et, d'une manière un peu différente, par l'Apocalypse). Ils le sont plus encore dans la littérature devenue ensuite apocryphe, dont la caractéristique principale semble bien être précisément la prétention d'assurer le lien avec l'origine, en racontant cette origine (Jésus, ses disciples, sa famille) soit sous une forme anonyme qui donne l'impression d'une reproduction fidèle par un narrateur omniscient, soit sous le nom d'un personnage appartenant lui-même à ces origines ; c'est une pratique qui se poursuit encore à la fin du IV^e siècle avec les *Constitutions apostoliques* et aux V^e et suivants avec la littérature sur le sort de la vierge Marie. Ce phénomène typiquement littéraire qu'est la pseudépigraphie ne se comprend donc, dans le premier christianisme, qu'en rapport avec l'histoire et plus exactement avec l'importance essentielle qu'a prise, pour le fonctionnement des communautés chrétiennes, la référence à un « temps des origines », normatif et qualitativement différent de toute époque successive. Ce temps des origines était en fait une construction réalisée *a posteriori* et constamment modifiée, en lien avec les problèmes de l'autorité, du consensus et du développement de structures de *leadership* dans les communautés chrétiennes ainsi que de structures aptes à relier entre elles ces structures de *leadership* et à les hiérarchiser.

C'est précisément l'importance que prennent ces structures qui explique l'émergence de nouvelles figures d'auteurs qui viennent, d'une part, s'ajouter aux auteurs apostoliques vrais ou prétendus, d'autre part, remplacer les communautés comme auteurs. Le cas de l'évêque Ignace d'Antioche, sans doute pas plus tard que 130⁸⁴, commence en effet à montrer que les individualités qui émergent sur le plan littéraire sont précisément celles des évêques, qui sont en train de consolider leur position ; les lettres d'Ignace se réclament du reste

également de l'autorité qui lui est reconnue en tant que martyr et qui n'est pas contestée, à la différence de celle qu'il revendique lui-même en tant qu'évêque. Par ailleurs, ce qui était à l'origine une lettre collective de la communauté de Rome à la communauté de Corinthe⁸⁵ deviendra, à partir la seconde moitié du II^e siècle, la « lettre de Clément », à l'époque où ce personnage – probablement un membre du collège qui avait produit ce document, peut-être son rédacteur matériel ou la personne chargée de le diffuser – va être inséré dans la liste romaine officielle des évêques, reconstruite rétrospectivement sur le fondement de l'idée qu'il y avait toujours eu à Rome un évêque unique, projection d'une situation plus tardive alors que les sources prouvent une direction presbytériale collégiale encore dans la première moitié du II^e siècle⁸⁶. L'importance des lettres dans le processus de consolidation du pouvoir épiscopal aux II^e et III^e siècles, qui atteint son sommet dans la correspondance de Cyprien de Carthage, est bien connue⁸⁷ ; cependant, au III^e siècle se signalent également les lettres d'un grand clerc qui n'a pas été évêque, Origène, qui sont malheureusement presque toutes perdues, et pour cause. Ce qu'il en reste témoigne de sa défense face aux accusations portées contre lui et appuyées, voire inspirées par l'évêque d'Alexandrie, de même que des relations entre intellectuels (ainsi l'échange avec Jules Africain) et de l'interprétation des Écritures⁸⁸.

Certes, de grands auteurs n'ont pas été des évêques, mais leur activité littéraire est quand même liée à des structures de communication précises et à des fonctions sociales précises des intellectuels, dans le cadre d'institutions déterminées : l'école chrétienne, sur le modèle des écoles philosophiques, pour Valentin, Justin, Tatien, Clément d'Alexandrie, Origène, mais aussi pour Éphrem de Nisibe ; l'école de rhétorique pour d'autres comme, en milieu latin, Tertullien, Cyprien, Arnobe, Lactance et Augustin, du moins avant leur entrée dans l'Église. Origène, qui passa, à Alexandrie même, de l'école privée à l'enseignement catéchétique officiel, pour revenir à l'école privée à Césarée, illustre bien les tensions qui pouvaient se produire entre l'école et la chaire épiscopale, là où cette dernière n'avait pas encore consolidé son contrôle sur la première. À Rome, ces tensions ont été d'abord contrôlées en partie par la distance entre la communauté (et sans doute sa catéchèse) et des maîtres comme Valentin et Ptolémée, par la suite considérés comme des hérétiques⁸⁹ ;

mais elles se manifestent encore au début du III^e siècle dans le conflit entre l'auteur de l'*Elenchos* et les évêques Zéphyrin et Calliste. En tout cas, malgré des *outsiders* comme un Tertullien (ou, dans une certaine mesure, un Jérôme, qui pourtant sera organiquement lié aussi bien à l'évêque de Rome qu'au mouvement ascétique), le lien entre activité littéraire et fonction épiscopale va se répandre, et le cas de Cyprien est emblématique : au corpus de ses écrits, déjà vigoureusement engagés pour affirmer l'autorité de l'évêque, viendra s'ajouter sa biographie écrite par Pontius, visant à mettre en valeur ses œuvres et son martyre (qui faisait déjà l'objet de contestations), précisément dans le but de faire triompher l'autorité de l'évêque sur celle des martyrs et des confesseurs. Aux IV^e, V^e, VI^e siècles l'activité littéraire s'effectuera largement en fonction des débats doctrinaux, plus ou moins explicitement liés à des conflits de pouvoir entre les sièges épiscopaux et à l'effort pour influencer l'autorité politique et en obtenir le soutien ; les conciles joueront un rôle dans la sélection et parfois dans la manipulation des écrits qu'il fallait considérer respectivement comme des références doctrinales (voir ci-dessus pour les florilèges) et comme des témoignages d'hérésie (il suffit de penser à la collection tendancieuse d'extraits d'Origène sur laquelle se fonda sa condamnation posthume à Constantinople en 553). À partir du IV^e siècle, les milieux monastiques – dont l'expansion est elle aussi liée aux changements des conditions sociales et politiques des églises chrétiennes – fournissent aussi bien des auteurs que de l'inspiration à des secteurs importants de la production littéraire, ainsi que des espaces de circulation et de réception de celle-ci.

Limites et points d'articulation chronologiques.

Pour terminer, il faudrait considérer le dernier adjectif qui définit la présente entreprise : une histoire de la littérature grecque chrétienne *ancienne*. Y a-t-il une justification quelconque permettant de s'arrêter à la fin d'une période qu'on pourrait délimiter comme ancienne (un adjectif dont le sens varie bien entendu selon le substantif qu'il détermine) ? Il est clair que toute proposition de

solution ne peut que garder une valeur limitée et conventionnelle, mais la question n'est certes pas stérile, car elle oblige à s'interroger sur d'éventuels moments qui modifient de manière décisive les caractères de la littérature chrétienne, y compris la réception des textes antérieurs. Cependant, je préfère la laisser ouverte ici. Une solution traditionnellement assez répandue est celle qui fixe la limite à l'époque de Justinien (527-565). Selon ce point de vue, le règne de cet empereur marquerait, sur le plan politique et culturel, la dernière époque de grandeur de ce qui avait été l'Empire romain, et il serait suivi d'une longue déchéance ; sur le plan ecclésiastique, on a pu le définir comme la fin de l'époque « patristique », qui sera suivie d'une époque « scolastique » visant davantage la consécration et la systématisation du passé que l'élaboration de synthèses originales. Mais d'autres feront valoir que les grands débats christologiques ouverts par le concile de Chalcédoine de 451 se poursuivent bien au-delà du milieu du VI^e siècle : peut-on éviter d'inclure de grandes personnalités comme Maxime le Confesseur (mort en 666) et même Jean Damascène (mort vers 750), pour ne mentionner que des auteurs parmi les plus éminents ?

Il vaut mieux peut-être conclure en faisant remarquer qu'à l'intérieur de la période que l'on voudra assigner à la littérature grecque chrétienne antique, un double phénomène peut probablement être considéré assez important pour fournir un critère de subdivision (aussi) dans une histoire littéraire. Il s'agit d'une part, bien entendu, du « tournant » réalisé par Constantin et perfectionné par ses successeurs ; en devenant religion licite en 313, et – de fait puis (le 21 février 380) de droit – religion de l'État, le christianisme se trouve appelé à des tâches pour lesquelles il s'était en partie préparé, mais qui exigent maintenant un immense déploiement d'énergies, y compris sur le plan culturel et littéraire, pour définir et affirmer énergiquement sa propre identité et sa capacité de *leadership* de toute une société. Naissent alors l'historiographie ecclésiastique et le panégyrique, tandis que l'apologétique – je l'ai déjà mentionné – change décidément de caractère et de dimensions, et que les disputes théologiques prennent des proportions inhabituelles en rapport avec l'implication des institutions politiques et produisent une immense littérature de controverse qui prend des formes diverses.

L'autre phénomène est la clôture formelle du canon biblique

chrétien : ce n'est pas par hasard qu'elle se complète au courant de ce même IV^e siècle. Les évêques qui, avec l'empereur, mettent en place et consolident le système de l'Église d'Empire, délimitent rigoureusement le corpus des écrits normatifs qui doit servir de référence à ce système. Il suffit de penser aux cinquante exemplaires des Écritures en grec commandées par Constantin à Eusèbe de Césarée vers 331 (Eusèbe, *Vie de Constantin* , 4, 36) ; en outre, avant 350, Athanase d'Alexandrie avait fait réaliser et envoyer à l'empereur Constant, sur l'ordre de ce dernier, « des exemplaires des écritures divines » (*Apologie à Constance* , 4)⁹⁰ . C'est alors, également, que l'on fixe le texte grec du Nouveau Testament dans ce qui deviendra ensuite le « texte byzantin » officiellement reconnu. Même si la substance du corpus était constituée dès la fin du II^e siècle, jusqu'au IV^e des hésitations et des discussions sur certains écrits avaient été possibles, comme l'atteste encore la position d'Eusèbe de Césarée sur le Nouveau Testament (*Histoire ecclésiastique* , III, 25) ; désormais, on met un terme à de telles oscillations, et cette collection artificielle qu'est le Nouveau Testament va devenir un objet de réception dans la littérature, la théologie, la liturgie, la spiritualité chrétienne comme un ensemble compact et indivisible. C'est au fur et à mesure que ce processus de canonisation progresse et se complète qu'il devient légitime, dans une histoire littéraire, de considérer le Nouveau Testament comme une entité ayant sa propre pertinence ; mais tel n'est pas encore le cas lorsqu'il s'agit de traiter de l'origine et de la première circulation de ces écrits, qui ne sont alors pas à séparer des autres comparables par la forme, le contenu et la fonction, indépendamment du fait qu'ils soient ou non devenus canoniques par la suite. Dans l'ensemble, le IV^e siècle ouvre une époque dans laquelle, en Orient comme en Occident, un christianisme devenu mûr et conscient de ses propres moyens tend à s'affirmer comme couvrant toute la société, et dans laquelle toute la littérature tend à être – et à *devoir* être – littérature chrétienne.

1 .

C. MORESCHINI, E. NORELLI , *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina* , 2 volumes en 3 tomes, Brescia, Morcelliana, 1995-1996 ; traduction française corrigée et mise à jour du premier volume, Genève, Labor et Fides, 2000.

2 .

R. ESCARPIT , « Le littéraire et le social », dans *Le littéraire et le social. Éléments pour une sociologie de la littérature* , sous la dir. de R. Escarpit, Paris, Flammarion 1970, p. 9-41 (cit. p. 9). Voir dans le même volume ID ., « La définition du terme “littérature”. Projet d'article pour un dictionnaire international des termes littéraires », p. 259-272.

3 .

La question reste certes discutée. Pour une présentation et un dossier des textes, on peut voir M.- D. RICHARD , *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme* , Paris, Cerf, 1986.

4 .

WILLIAM V. HARRIS , *Ancient Literacy* , Cambridge (Mass.) et London, Harvard University Press, 1989 ; pour la période qui nous intéresse ici, voir surtout p. 175-322. Pour une étude du milieu de Jésus et de ses disciples directs, on peut voir C. HEZSER , *Jewish Literacy in Roman Palestine* , Tübingen, Mohr Siebeck, 2001 ; pour Jésus lui-même, J. P. MEIER , *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. I : The Roots of the Problem and the Person* , New York [etc.], Doubleday, 1991, p. 268-278, notes (avec bibliographie) p. 300-309. En général, voir les volumes de la sous-série de « Mnemosyne Supplements », *Orality and Literacy in the Ancient World* , publiés par Brill Academic Publisher, Leiden [etc.].

5 .

H. Y. GAMBLE , *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts* , New Haven and London, Yale University Press, 1995, p. 4-5 ; traduction française : *Livres et lecteurs aux premiers temps du christianisme. Usage et production des textes chrétiens antiques* , Genève, Labor et Fides, 2012, p. 15-16 : pas plus de 10 %.

6 .

Pour quelques sondages sur les rapports entre modalités de la communication et relations de pouvoir dans le christianisme des premiers siècles, on peut voir les interventions au colloque *Scrivere per governare. Modi della comunicazione e rapporti di potere nel*

cristianesimo antico , organisé par le soussigné à Brescia en mai 2005, publiées en *Rivista di storia del cristianesimo* 3, 2006, p. 5-189 ; des lignes de fond sont indiquées dans mon « Introduzione al convegno », p. 5-30.

7 .

Avec H. Y. GAMBLE , *Books and Readers* , p. 28-32 (= *Livres et lecteurs* , p. 40-45).

8 .

M. PESCE , *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida delle comunità* , Bologna, Dehoniane, 1994.

9 .

Fragment de Muratori , lignes 47-59 ; j'ai reproduit la traduction de J.-D. KAESTLI dans D. MARGUERAT (éd.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* , 4^e éd. revue et augmentée (Le monde de la Bible 41), Genève, Labor et Fides, 2008, « Histoire du canon du Nouveau Testament », ici p. 504. Pour une excellente édition diplomatique et critique du texte latin, voir H. LIETZMANN , *Das Muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien* (Kleine Texte 1), Bonn, A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1908² , p. 4-11. Contre la tendance d'une partie de la critique en ces derniers décennies à dater le *Fragment* du IV^e siècle, je crois qu'il faut s'en tenir à la datation autour de 200, antérieurement établie ; voir surtout J. VERHEYDEN , « The Canon Muratori : A Matter of Dispute », dans Jean-Marie Auwers, Henk Jan de Jonge (éd.), *The Biblical Canons* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 163), Leuven, University Press ; Uitgeverij Peeters, 2003, p. 487-556. Le *Fragment* contient plusieurs éléments montrant qu'il relit les documents dont il traite avec une forte conscience de leur caractère écrit, devant l'exigence de rassembler une littérature chrétienne servant de référence pour les églises. En attendant une monographie sur ce texte que je suis en train d'achever, on peut voir sur cet aspect E. NORELLI , « Una pluralità limitata. Il rovesciamento di paradigma nel II secolo come base della formazione del canone neotestamentario », dans A. Autiero, M. Perroni (éd.), *La Bibbia nella storia d'Europa. Dalle divisioni all'incontro* (Fondazione Bruno Kessler. Scienze religiose. Nuova serie 28), Bologna, Edizioni Dehoniane, 2012, p. 47-91, en particulier 71-91.

10 .

Par exemple 1 Co 1, 19 ; 2, 9 ; 3, 19.20 ; 6, 16 ; 9, 9 ; 10, 1-11 ; 14, 21 ; 15, 45.54-55 ; 2 Co 4, 6.13 ; 6, 2.16-17 ; 8, 15 ; etc. Plusieurs de ces textes citent en réalité des *testimonia* où le texte biblique a été modifié et adapté, ce qui semble renvoyer à une catéchèse fondée sur les Écritures plus qu'à une lecture liturgique. Il est intéressant de constater que c'est au sujet des Juifs qui ne croient pas en Jésus et dans un contexte polémique que Paul évoque la lecture des Écritures (« l'ancien testament ») : 2 Co 3, 14. Mais dans les liturgies des communautés chrétiennes on lisait sans doute les Écritures juives, suivant l'exemple de la synagogue.

- 11 . Cf. M. KARRER , *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort* (FRLANT 140), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1986.
- 12 . P. PRIGENT , *Apocalypse et liturgie* (Cahiers théologiques 52), Neuchâtel, Delachaux & Niestle, 1964.
- 13 . U. VANNI , *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* , Bologna, Dehoniane, 1988, p. 101-113.
- 14 . Il se sera bien sûr référé aux Écritures juives, dont il aura concrètement eu des extraits ou des recueils de *testimonia* , comme le montrent ses propres références, cf. ci-dessus, note 10.
- 15 . Pour les perspectives actuelles sur ce point, on lira avec profit A. DESTRO et M. PESCE , *Il racconto e la scrittura. Introduzione alla lettura dei vangeli* , Roma, Carocci, 2014 ; traduction française en préparation chez Labor et Fides, Genève.
- 16 . Comme le montre le passage de Justin cité ci-dessus, on lisait les évangiles (qu'il désigne comme « mémoires [apomnêmonemata] des apôtres » dans la liturgie ; en outre, on les utilisait sûrement pour l'instruction dans la communauté, comme il ressort par exemple des séries de paroles de Jésus rassemblées par thèmes, que Justin transcrit et commente en *Apol.* I, 15-17 (et qu'il devait utiliser pour sa propre école de philosophie chrétienne). On connaît en outre l'influence de la tradition orale sur la transmission du texte des évangiles : elle se manifeste par des variantes textuelles qui vont jusqu'à l'insertion de matériaux, comme (probablement) le célèbre « logion Freer » du manuscrit W en Mc 16, 14. Kim HAINES- EITZEN , *Guardians of Letters. Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature* , Oxford, Oxford University Press, 2000, essaie de montrer que la circulation des textes chrétiens anciens avait lieu essentiellement dans ce qu'elle appelle des « social networks », des systèmes de relations personnelles entre des intellectuels, où les scribes étaient très souvent en même temps les utilisateurs des livres. Même si à mon avis elle sous-évalue le rôle des communautés dans la diffusion d'au moins certains types de textes, elle a raison de rappeler le rôle des scribes dans la naissance et la diffusion de certaines variantes textuelles « intentionnelles », qui relèvent sans doute aussi d'une communication orale intensive entre ces utilisateurs.
- 17 . On peut voir E. NORELLI , *Papia di Hierapolis. Esposizione degli oracoli del Signore. I frammenti* (Lecture cristiane del primo millennio 36), Milano, Paoline, 2005, sur ce point surtout p. 101-104.
- 18 .

Au contraire, il sépare « les paroles du Seigneur » des évangiles, qui, avec les Actes, contiennent « l'enseignement de tous les apôtres » ; mais c'est précisément cette connexion entre évangiles et apôtres qui est très significative dans sa perspective. Voir H. VON CAMPENHAUSEN , *Die Entstehung der christlichen Bibel* , Tübingen, J. C. B. Mohr, 1968, p. 223-226.

19 .

Je me sépare en cela de Y.- M. BLANCHARD , *Aux sources du canon. Le témoignage d'Irénée* , Paris, Cerf, 1993. Blanchard distingue à juste titre, comme l'avait fait von Campenhausen, entre les évangiles, qu'Irénée considère comme *apostolica* , et les paroles du Seigneur, mais il a tort à mon avis lorsqu'il ramène largement ces paroles à la tradition pré-synoptique. Ce qui est significatif, au contraire, c'est précisément le fait qu'Irénée – bien qu'il ne renie pas la tradition orale et, sur le plan des principes, la mette même en valeur, cf. *Contre les hérésies* , III, 4, 2 – ne puise en réalité les paroles de Jésus qu'aux écrits contenant à son avis la tradition authentique des apôtres. Cela prouve qu'en pratique, il ne pense pas que l'on puisse vraiment repérer ailleurs cette tradition, du moins de manière vraiment sûre.

20 .

Voir ci-dessous, ainsi que E. NORELLI , « Sulla via del canone : la nuova sintesi di Ireneo », dans G. Bellia et D. Garribba (éd.), *Trasmettere la Parola nel I – II secolo : verso la formazione di un corpus cristiano normativo* = *Ricerche storico-bibliche* 27, 2, 2015, 209-238.

21 .

Ainsi Paul écrit que les communautés des croyants en Jésus de la Judée, avant de le connaître personnellement, se racontaient : « Celui qui autrefois nous persécutait annonce maintenant la foi qu'il s'efforçait de détruire » (Ga 1, 23) ; et la décision des autorités de Jérusalem de ne pas imposer la circoncision fut prise sur la base des nouvelles concernant le succès de la mission de Pierre et de Paul (Ga 2, 7-8 : la double occurrence du nom *Petros* à cet endroit, tandis qu'ailleurs Paul utilise toujours *Kephas* , peut être justement un indice du fait que Paul reproduit telle quelle la tradition).

22 .

En général : F. BOVON , *Studies in Early Christianity* (WUNT 161), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, « The Apostolic Memories in Ancient Christianity », p. 1-16. Pour un aperçu des traditions sur les apôtres dans le premier christianisme, on peut voir W. A. BIENERT , « Das Apostelbild in der altchristlichen Überlieferung », dans W. Schneemelcher (éd.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 5. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten Sammlung. II. Band : Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes* , Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989, p. 6-28, en particulier p. 20-25. Pour une étude approfondie sur les traditions concernant les membres du groupe des Douze, voir maintenant R. BURNET , *Les douze apôtres. Histoire de la réception des figures apostoliques dans le christianisme ancien* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 1), Turnhout,

Brepols, 2014. Papias transmet une légende sur la mort de Judas indépendante des deux rapportées par Mt 27, 3-10 et Ac 1, 18-19 (fragment conservé par Apollinaire [de Laodicée] : texte et commentaire par exemple dans NORELLI, *Papias*, p. 336-350) ; il avait en outre des traditions sur Philippe et ses filles, sur Justus Barsabas, sur le martyre des deux fils de Zébédée et sur d'autres personnages de la première génération, voir NORELLI, *Papias*, *passim*. Hégésippe véhiculait des traditions judéo-chrétiennes sur la mort de Jacques le Juste (fragment chez EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, II, 23, 4-18). Pour d'autres sources de traditions sur les apôtres voir les travaux de Bienert et Burnet cités dans cette note.

23.

Et qui n'imagine pas – influencé, qu'il le sache ou non, par le grand tableau de Caravaggio – la « conversion » de Paul en se représentant l'apôtre tombé d'un cheval, dont il n'y a aucune trace dans les textes, canoniques ou apocryphes ?

24.

R. CESERANI, *Guida allo studio della letteratura* (Manuali Laterza 123), Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 12-14.

25.

L'espace littéraire de Maurice BLANCHOT date de 1955 ; mais le terme n'y est pas utilisé dans le sens auquel je me réfère ici.

26.

G. CAMBIANO, L. CANFORA et D. LANZA (éd.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, 3 vol. en 5 tomes, Roma, Salerno Editrice, 1992-1996 ; G. CAVALLO, P. FEDELI et A. GIARDINA (éd.), *Lo spazio letterario di Roma antica* (5 vol.), Roma, Salerno Editrice, 1989-1991. Une entreprise analogue sur le Moyen Âge a paru : G. CAVALLO, C. LEONARDI et E. MENESTÒ (éd.), *Lo spazio letterario del Medioevo*, 15 vol., Roma, Salerno Editrice, 1992-2006.

27.

On peut citer quelques lignes synthétiques et équilibrées de A. MARCHESI, art. « Letteratura », dans son *Dizionario di retorica e stilistica*, Milano, Mondadori, 1987, p. 164-166 : « Si pone, in sostanza, il problema della specificità della letteratura non tanto a livello di contenuti [...], quanto piuttosto nelle modalità formali, nella qualità del suo statuto comunicativo. [...] In una visione moderna l'ambito della letteratura è quello del linguaggio specificamente usato e finalizzato al valore estetico, sicché lo stile, la forma, che costituiscono la principale connotazione dell'opera letteraria, andranno considerati in primo luogo come scrittura. [...] Se la letteratura ha una sua specificità assiologica ed espressiva, ciò non significa ch'essa sia totalmente autonoma dalla realtà più propriamente storico-sociale, ideologica, economica, politica, culturale, che permea ogni tipo di comunicazione ed evidentemente anche quella estetico-letteraria. » En fait, lorsqu'on étudie la littérature chrétienne ancienne, on ne se borne pas aux écrits où le langage est finalisé à la valeur esthétique, mais il faut cependant tenir compte des degrés de cette finalisation précisément pour comprendre les modalités de la

communication et les relations entre personnes et groupes dans le christianisme antique. En ce sens, l'étude littéraire des textes ne saurait pas être séparée de l'étude historique.

28 .

Car je reste persuadé que la vraie laïcité n'est pas celle qui affecte d'ignorer les textes que les différentes religions considèrent comme sacrés, mais celle qui se charge précisément d'une étude historique et critique, libre de présupposés théologiques, de ces mêmes textes.

29 .

Aujourd'hui encore, lorsqu'on essaie de présenter l'ancienne littérature chrétienne sans mettre à part le Nouveau Testament, mais en regroupant chacun des écrits qui le composent avec d'autres textes des origines chrétiennes qui ne sont pas devenus canoniques mais qui ont les mêmes caractères littéraires (par exemple, les lettres canoniques de Paul avec ses lettres apocryphes et avec d'autres lettres proto-chrétiennes), on s'entend objecter que le Nouveau Testament est tout de même un fait dont il faut bien tenir compte. On ne devrait plus avoir besoin (mais on l'a, hélas !) de répondre qu'il faut bien évidemment tenir compte du Nouveau Testament comme d'une entité intéressant l'histoire littéraire (comme toute l'histoire du christianisme) depuis qu'il existe en tant que collection canonique, mais que cela n'est précisément pas le cas pour l'époque de la composition de ces textes, qui n'ont pas été rédigés comme des parties d'un recueil canonique. Un certain nombre d'exégètes considère que la Deuxième lettre de Pierre ferait exception à cet égard parce qu'elle aurait été rédigée pour accompagner la collection du « Nouveau Testament » dont elle réunirait en elle-même plusieurs traits ; ainsi par exemple G. Theissen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums* , 2., durchgesehene Auflage, Gütersloh, Christian Kaiser, 2001, p. 366-367. Je n'en suis pas vraiment convaincu.

30 .

Ainsi, encore un ouvrage de synthèse qui inclut pourtant des réflexions méthodologiques pertinentes (p. 5-11), F. YOUNG, L. AYRES et A. LOUTH (éd.), *The Cambridge History of Early Christian Literature* , Cambridge, Cambridge University Press, 2004, commence la présentation chronologique par le ch. 2 sur « The apostolic and sub-apostolic writings : the New Testament and the Apostolic Fathers » (p. 11-19), suivi d'un troisième sur « Gnostic literature » (p. 20-27) puis d'un ch. 4 « Apocryphal writings and Acts of the martyrs » (p. 28-35). « Apocryphal writings » n'est pas une catégorie littéraire ; par ailleurs, le souci, parfaitement fondé, de traiter le *Martyre de Polycarpe* avec les autres récits anciens de martyres le fait situer au ch. 4 avec l'annotation qu'il est « commonly reckoned among the Apostolic Fathers » (p. 34) ; dans ces conditions, pourquoi conserver un groupe des « Pères apostoliques » au ch. 2 ?

31 .

F. OVERBECK , *Über die Anfänge der patristischen Literatur* (Libelli 15), Basel, Schwabe, 1966 (réédition séparée, avec bibliographie mise à

jour, de cette contribution parue dans la *Historische Zeitschrift* 48, 1882, p. 417-472), en particulier p. 16-37.

32 .

M. DIBELIUS , *Geschichte der urchristlichen Literatur* , éd. F. Hahn (Kaiser-Taschenbücher 89), Munich, Kaiser, 1990³ (réédition de la première édition en deux volumes de 1926, avec les modifications de la traduction anglaise de 1936), en particulier p. 14-18.

33 .

Ph. VIELHAUER , *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter* , Berlin, New York, de Gruyter, coll. « de Gruyter Lehrbuch », 1978 (2^e éd.) et réimpressions, en particulier p. 1-8.

34 .

Sur les diverses significations de « forme » dans les études sur la littérature proto-chrétienne, et en particulier sur la différence entre l'acception de Overbeck (forme = l'ouvrage individuel, en tant que caractérisé par des éléments formels typiques) et l'acception dominante dans la *Formgeschichte* classique du xx^e siècle (forme = la petite unité de tradition, en premier lieu orale) voir par exemple K. BERGER , *Einführung in die Formgeschichte* , Tübingen, Francke, UTB 1444, 1987, p. 13-90 et *passim* ; *Formen und Gattungen im Neuen Testament* (UTB 2532), Tübingen und Basel, A. Francke, 2005, p. 1-80.

35 .

OVERBECK , *Über die Anfänge der patristischen Literatur* , p. 36.

36 .

A. VON HARNACK , *Lehrbuch der Dogmengeschichte. I : Die Entstehung des kirchlichen Dogmas* , Tübingen, J.C.B. Mohr, 1931 (5^e édition), p. 266-267, avec la note 1 (la remarque figurait déjà dans les éditions antérieures).

37 .

Pour une critique de la distinction entre *Kleinliteratur* et *Hochliteratur* dans le premier christianisme, une juxtaposition fondée en dernier ressort sur les position de Overbeck et de Adolf Deissmann, on peut voir H. Y. GAMBLE , *Books and Readers* , p. 14-20.

38 .

Ph. VIELHAUER , *Geschichte der urchristlichen Literatur* , p. 3.

39 .

Ainsi Fr. OVERBECK , *Über die Anfänge der patristischen Literatur* , p. 18-19.

40 .

On peut voir la synthèse de L. CANFORA , « La formation des *corpora* », dans E. Norelli (éd.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*. Actes du colloque organisé dans le cadre du programme plurifacultaire « La Bible à la croisée des savoirs » de

l'Université de Genève, 11-12 avril 2002 (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 3), Lausanne, Editions du Zèbre, 2004, p. 25-46.

41 .

Sur les raisons de la perte de la littérature chrétienne ancienne, on peut voir M. SIMONETTI , « Letteratura in frammenti dei primi tre secoli », *Augustinianum* 37, 1997, p. 5-25 ; NORELLI , *Papia di Hierapolis* , p. 13-17 ; et, ci-dessous, la contribution de R. GOUNELLE , « La transmission des écrits littéraires chrétiens ».

42 .

Exceptionnellement, des textes d'une grande qualité littéraire, mais hétérodoxes, ont pu être sauvés parce qu'ils ont été cités par leurs adversaires, le cas classique étant celui de la lettre de Ptolémée à Flora, citée par l'hérésiologue acharné ÉPIPHANE DE SALAMINE (*Panarion* , 33, 3-8) ; ou encore, par exemple, un poème de VALENTIN , *Moisson* , cité par l'auteur de *l'Elenchos* (VI, 37, 6-8). Des ouvrages d'auteurs jugés hétérodoxes ont été conservés parce qu'ils ont été mis sous le nom d'un auteur orthodoxe ; on peut mentionner les nombreux écrits de Pélage transmis sous le nom de Jérôme ou d'autres auteurs (ou bien encore restés anonymes).

43 .

A. DEISSMANN , *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt* , Tübingen, J.C.B. Mohr, 1923 (4^e éd.).

44 .

Une typologie des lettres antiques fut proposée, avec une critique de la position de Deissmann, par W. G. DOTY , « The Classification of Epistolary Literature », *Catholic Biblical Quarterly* 31, 1969, 183-199. Pour l'état actuel du débat sur les premières lettres chrétiennes on peut consulter H.-J. KLAUCK , with the collaboration of D. P. BAILEY , *Ancient Letters and the New Testament. A Guide to Context and Exegesis* , Waco, Texas, Baylor University Press, 2006 (traduction américaine mise à jour et élargie de H.-J. KLAUCK , *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch* , Paderborn [etc.], Schöningh, UTB 2022, 1998).

45 .

Et la lettre à Philémon est tout à fait proche des lettres attestées par les papyrus.

46 .

Sur la lettre apostolique reste important K. BERGER , « Apostelbrief und apostolische Rede / Zum Formular frühchristlicher Briefe », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 65, 1974, p. 190-231.

47 .

Voir ci-dessus, note 27.

48 .

R. WELLEK, A. WARREN , *Theory of Literature* , Harmondsworth, Penguin

49 .

O. BARDENHEWER , *Geschichte des altkirchlichen Literatur. I : Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts* , Freiburg i. B., Herder, 1913² , Einleitung, § 2 : « Begriff und Aufgabe der altkirchlichen Literaturgeschichte ».

50 .

Bardenhewer le refuse énergiquement (p. 33), mais sans aucun autre argument que l'affirmation qu'il est « évident » (*selbstverständlich*) que les gnostiques sont à traiter en rapport avec les anti-gnostiques, les montanistes avec les anti-montanistes et ainsi de suite. La logique de cet avis, où l'on accorde un traitement autonome au phénomène qui – étant réaction – n'est par définition pas autonome, et *vice versa* , m'échappe entièrement, ou mieux, elle ne peut être que la conséquence d'un parti pris théologique et la preuve que ce parti pris est scientifiquement inadéquat et déformant.

51 .

A. HARNACK , *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. I : Die Überlieferung und der Bestand ; II/1-2 : Die Chronologie* , 3 volumes, Leipzig, Hinrichs, 1893-1904 ; G. KRÜGER , *Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten* , Fribourg-en-Brisgau, Leipzig, coll. « Grundriss der theologischen Wissenschaften II/3 », 1895 (1^{re} et 2^e éd.), *Nachträge* , 1897 ; art. « Patristik, Patrologie, Geschichte der altkirchlichen Litteratur, Geschichte der altchristlichen Litteratur », dans *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* , 3^e éd., XV, Leipzig, Hinrichs, 1904, p. 1-13.

52 .

O. BARDENHEWER , *Geschichte* , I, p. 28.

53 .

G. KRÜGER , *Geschichte* ; plus tard, il a renoncé à attribuer à la littérature gnostique une position spéciale.

54 .

A. VON HARNACK , *Geschichte* , I, xxvii.

55 .

Voir par exemple G. KRÜGER , *Geschichte* , xi ; ART. « Patristik », p. 12-13, en polémique avec les énoncés de Bardenhewer cités ci-dessus.

56 .

Certes, les marcionites ou les valentiniens, par exemple, se considéraient membres d'une Église qui n'était pas identique à celle des autres croyants en Jésus et qui se voulait même alternative à celle-ci. Pourtant, ils considéraient que la leur était la véritable Église voulue par Jésus et que l'autre représentait une déviation par rapport au message de ce dernier.

57 .

Y compris, bien entendu, ceux qui ont été ensuite inclus dans le Nouveau Testament ; que leur origine soit divine ou non, c'est une

question qui – *pace* Bardenhewer – ne doit pas occuper un seul instant l'historien de la littérature. Il va sans dire que l'éventuelle prétention qu'un écrit avance d'être révélation divine est bien un élément du caractère littéraire de cet écrit, et elle doit être dûment prise en compte par l'historien de la littérature ; l'acceptation de cette prétention comme vraie (ou son refus) relève en revanche d'un tout autre ordre. Il devrait être superflu de rappeler cela, mais l'expérience montre, hélas, que tel n'est souvent pas le cas.

58 .

Les écrits manichéens devraient-ils figurer dans une histoire de la littérature chrétienne ? Vraisemblablement non, parce qu'ils n'accordent pas à Jésus le rôle décisif dans les relations entre Dieu et les humains. À la différence de ce qu'ont pensé les hérésiologues anciens, on considère aujourd'hui le manichéisme non pas comme une hérésie chrétienne, mais comme une religion séparée, qui accorde un certain rôle à Jésus. Pour revenir à un point touché par Bardenhewer, en traitant des auteurs chrétiens qui ont polémique contre le manichéisme, on devra rapidement informer sur ce dernier, mais la situation sera clairement différente de celle des hérésies chrétiennes, qui appartiennent sans conteste à la littérature chrétienne.

59 .

G. KRÜGER , *Das Dogma vom Neuen Testament : Programm Sr. Kgl. Hoheit dem Grossherzoge [...] Ernst Ludwig zum 25. August gewidmet*, Giessen , C. von Münchow, 1896, p. 37.

60 .

H. KOESTER , *Introduction to the New Testament* , 2 vol., Philadelphie, Fortress Press, Berlin, New York, de Gruyter, 1982 ; cette édition en anglais présente de nombreuses améliorations par rapport à l'édition allemande de 1980. La première partie est consacrée à l'histoire, la civilisation et la religion de l'époque hellénistique, la deuxième est intitulée *History and Literature of Early Christianity* et se présente donc explicitement comme une histoire de la *urchristliche Literatur* . Comme l'a expliqué Vielhauer dans sa préface (p. VII), son propre livre et celui de Koester avaient été planifiés ensemble pour remplacer dans la « Sammlung Töpelmann » les deux composantes du manuel de R. KNOPE, H. LIETZMANN et H. WEINEL , *Einführung in das Neue Testament. Bibeldkunde des Neuen Testaments, Geschichte und Religion des Urchristentums* , 5. Auflage, Berlin, Töpelmann, 1949. Le livre de Vielhauer devait traiter de la littérature chrétienne des origines, celui de Koester de l'histoire du premier christianisme. Il est intéressant de constater que les deux auteurs ont fini par traiter de la première littérature chrétienne, ni l'un ni l'autre ne se limitant au Nouveau Testament ; seule l'œuvre de Koester a gardé le titre de l'ouvrage remplacé et donc la mention du Nouveau Testament, bien que les titres de ses deux parties montrent clairement qu'il ne se limite pas à ce dernier ni n'accorde une place spéciale aux écrits reçus dans le Nouveau Testament.

61 .

G. STRECKER , *Literaturgeschichte des Neuen Testaments* , Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, UTB 1682, 1992 ; les énoncés en question sont aux p. 46-47. Singulièrement, on touche ici à l'autre extrémité par rapport à la position soutenue par Bardenhewer : ce dernier voulait exclure les écrits néotestamentaires de l'histoire de la littérature chrétienne ; ici il y a une histoire de la première littérature chrétienne qui se limite à ces écrits.

62 .

H. PAULSEN , art. « Literaturgeschichte 2 : Neues Testament », dans *Evangelisches Kirchelexicon* III, 3. Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. 133-138 (cit. p. 38). Voir aussi H. PAULSEN , *Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Gesammelte Aufsätze* , éd. U. E. Eisen, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament » 99, 1997, notamment p. 396-411 : « Aufgaben und Probleme einer Geschichte der frühchristlichen Literatur ». Dans cette contribution méthodologique importante, Paulsen insiste sur l'exigence de ne pas séparer l'histoire de la littérature chrétienne ancienne (il parle ici de *frühchristliche Literatur* , qu'il considère, si je comprends bien, comme équivalente à la *urchristliche Literatur*) de l'histoire du christianisme ; ses considérations sur les limites de cette discipline face à la théologie – apparemment en rapport avec l'importance que les écrits ensuite canonisés ont dans cette littérature – ne me paraissent cependant pas toujours acceptables.

63 .

Sur la création de modèles du monde par les textes littéraires, voir en particulier C. SEGRE , *Avviamento all'analisi del testo letterario* , Torino, Einaudi, coll. « Einaudi Paperbacks », 165, 1985, p. 167-168 ; sur le rapport entre la culture comme « système modélisant » et les textes comme fournisseurs possibles de modèles du monde, p. 145-153. Pour quelques développements du thème : F. BRIOSCHI , « La questione della storia letteraria », dans C. Di Girolamo, A. Berardinelli et F. Brioschi, *La ragione critica. Prospettive nello studio della letteratura* , Torino, Einaudi, coll. « Nuovo Politecnico » 153, 1986, p. 81-133, qui revendique la pertinence de l'histoire littéraire à partir du fait que la qualité littéraire du texte ne se constitue pas à l'intérieur du texte lui-même pris comme entité séparée, mais dans le processus de production et de réception : « la spécificité du texte littéraire ne réside pas dans le texte, mais dans le contexte » (p. 127).

64 .

C'est la position sur laquelle l'« école de Constance » a fondé la possibilité d'une histoire de la littérature : en français, on peut voir H. R. JAUSS , « L'histoire de la littérature : un défi à la théorie littéraire » (1974), repris dans *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, coll. Tel » 169, 1990, p. 21-80 (1^{re} éd. française 1978).

65 .

E. NORELLI , « Apocalittica : come pensarne lo sviluppo ? », dans R.

Penna (éd.), *Apocalittica e origini cristiane. Atti del V Convegno di studi neotestamentari (Seiano, 15-18 settembre 1993)* (= *Ricerche storico-bibliche* 1995/2), Bologna, Dehoniane, 1995, p. 163-200 ; « Pertinence théologique et canonicité : les premières apocalypses chrétiennes », *Apocrypha* 8, 1997, p. 147-164 ; « Why did Early Believers in Jesus Write Apocalypses ? », *Zeitschrift für antikes Christentum* 20, 2015, p. 63-83.

66 .

Voir en particulier D. HELLHOLM (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979* , 2nd edition enlarged by supplementary bibliography, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1989 (1^{re} éd. 1983) ; le colloque dont ce livre réunit les actes a ouvert toute une époque d'études dans ce domaine.

67 .

P. NAUTIN , *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles* , Paris, Cerf, coll. « Patristica » 2, 1961.

68 .

Un seul exemple. Entre la fin du VI^e et celle du VII^e siècle, un auteur latin inconnu a réécrit la *Nativité de Marie* (l'histoire apocryphe de l'enfance et de l'adolescence de Marie, composée en grec au II^e siècle et mieux connue sous le titre moderne de *Protévangile de Jacques*) sous la forme d'un récit composé par Jacques, fils d'un premier mariage de Joseph ; cette prétendue attribution d'auteur remonte au *Protévangile* et était passée dans les versions latines de ce dernier. Mais dans les manuscrits qui nous transmettent le meilleur texte de cette réécriture latine, le court prologue primitif écrit par Jacques à la première personne a été remplacé par un autre prologue, constitué par une correspondance fictive entre saint Jérôme et deux évêques, Chromace et Héliodore, qui avaient été des correspondants authentiques de Jérôme. Dans leur (fausse) lettre, ceux-ci dénoncent l'existence de livres apocryphes sur la naissance de Marie et celle de Jésus. Ils déclarent repousser ces livres, mais avoir appris en même temps que Jérôme a trouvé « un rouleau en hébreu écrit par le très bienheureux évangéliste Matthieu, où était écrite l'enfance de la Vierge Mère et de notre Sauveur », et ils prient Jérôme de le traduire pour eux. Dans sa réponse, Jérôme confirme l'existence du livre hébreu de Matthieu, qui n'aurait jamais été traduit, mais dont le contenu aurait été diffusé sous plusieurs formes, y compris par l'écrit hérétique d'un manichéen nommé Lucius. Jérôme accepte donc de traduire le texte de Matthieu pour démasquer les hérétiques. C'est ce deuxième prologue qui a poussé l'éditeur du XIX^e siècle, Konstantin von Tischendorf, à attribuer à l'œuvre le titre d'*Évangile du Pseudo-Matthieu* , pourtant inapproprié parce que cette attribution n'appartient pas à cet écrit dès le début. Ce cas très instructif montre donc que : (1) on a laissé tomber le nom de Jacques comme auteur, sans doute parce que Jacques, ne figurant pas parmi les auteurs des évangiles désormais reconnus comme canoniques, n'a pas le droit de

figurer comme évangéliste, mais aussi parce qu'on est conscient que l'écrit déjà circulant sous son nom (le *Protévangile*) a été stigmatisé comme apocryphe ; (2) on remplace le nom de Jacques par celui de Matthieu, évangéliste reconnu ; (3) on sépare la responsabilité de Matthieu de la forme courante du livre, déjà considérée comme apocryphe, en ayant recours à l'idée d'un livre hébreu, qui s'inspire vraisemblablement d'une tradition attestée déjà au début du II^e siècle (Papias de Hiérapolis), puis largement acceptée par les auteurs anciens (dont Jérôme), selon laquelle Matthieu avait écrit son évangile en hébreu ; (4) on affirme explicitement que l'on n'envisage pas d'insérer le présent livre dans le canon, qui n'est donc nullement mis en discussion ; (5) on met toute l'opération à l'abri de l'autorité de Jérôme, dont on admettait universellement non seulement l'orthodoxie, mais aussi (du moins en milieu latin) l'autorité en matière d'Écriture et de traditions (c'est à lui que l'on doit la Vulgate) ; en outre, dans ses écrits Jérôme mentionne à plusieurs reprises un évangile hébraïque qu'il aurait traduit en latin, et l'auteur de notre prologue a exploité ce motif. Enfin, on savait que Jérôme était un adversaire acharné des apocryphes, dont il avait dénoncé les « délires », ce qui conférait au livre une garantie supplémentaire.

69 .

H. JORDAN , *Geschichte der altchristlichen Literatur* , Leipzig, Quelle & Meyer, 1911.

70 .

Un texte peut devenir pertinent pour l'histoire de la littérature parce qu'il est devenu l'hypotexte d'une œuvre littéraire importante (voir ci-dessus l'exemple du Faust).

71 .

On n'ignore pas, bien entendu, qu'un copiste peut consciemment modifier l'œuvre qu'il recopie : B. D. EHRMAN , *The Orthodox Corruption of Scripture : The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* , New York, Oxford, Oxford University Press, 1993 ; K. HAINES- EITZEN , *Guardians of Letters. Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature* , Oxford, Oxford University Press, 2000 ; L. CANFORA , *Il copista come autore* (coll. « La memoria » 552), Palermo, Sellerio, 2002.

72 .

Par rapport auquel H. JORDAN , p. 19-21, apporte d'ailleurs aussi quelques critiques judicieuses au sujet de la distinction entre *Urliteratur* et *Literatur* ; sur ce point voir ci-dessous.

73 .

M. CORTI , *Principi della comunicazione letteraria. Introduzione alla semiotica della letteratura* , Milano, Bompiani, coll. « Studi Bompiani. Il campo semiotico », 1976, p. 14-15.

74 .

On peut voir maintenant T. H. LIM , *The Formation of the Jewish Canon* (The Anchor Bible Yale Reference Library), New Haven & London,

Yale University Press, 2013. En outre, des croyants en Jésus, comme plusieurs autres juifs, se sont réclamés d'ouvrages qui ne sont pas entrés dans le canon rabbinique, en particulier le livre d'*Hénoch*, mais également les *Testaments des douze patriarches*, l'*Apocalypse d'Esdras* (4 *Ezra*) et d'autres encore.

75.

U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, « Die griechische Literatur des Altertums », dans *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache*, Berlin [etc.], Teubner, coll. « Die Kultur der Gegenwart », Teil I, Abteilung VIII, 1905, p. 234.

76.

A. DIHLE, *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. Von Augustus bis Justinian*, München, Beck, 1989.

77.

Je me réfère à la traduction italienne, qui intègre les ajouts et les corrections placés par Norden à la fin de la 2^e et de la 3^e édition allemandes (la 3^e édition allemande est de 1915) : E. NORDEN, *La prosa d'arte antica dal VI secolo a.C. all'età della Rinascenza*, éd. italienne par B. Heinemann Campana, avec une note de mise à jour de G. Calboli et une préface de S. Mariotti, 2 volumes, Rome, Salerno editrice, 1986 ; le chapitre sur la littérature grecque chrétienne est aux p. 460-580.

78.

P. WENDLAND, *Die Hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen*, Tübingen, J.C.B. Mohr, coll. « Handbuch zum Neuen Testament » t. I, 1 et 2, 1912 (2^e et 3^e éd.). Les deux parties ont une pagination et une numérotation des chapitres suivies, mais deux pages de titre séparées. Wendland organise la section sur la littérature proto-chrétienne par formes, c'est-à-dire par genres (évangiles, actes d'apôtres, lettres, apocalypses, apologétique), sans séparer les écrits canoniques des non-canoniques.

79.

Pour une synthèse on peut voir D. E. AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, Philadelphie, Westminster Press, coll. « Library of Early Christianity » 8, 1987.

80.

Sur les corpus dans la tradition littéraire chrétienne ancienne voir maintenant G. DORIVAL (avec la collaboration de C. Boudignon, F. Bouet et C. Cavalier), *Qu'est-ce qu'un corpus littéraire ? Recherches sur le corpus biblique et les corpus patristiques*, Paris, Louvain, Peeters, « Collection de la Revue des études juives » 35, 2005. Sur la manière dont Eusèbe de Césarée construit en même temps la littérature chrétienne (dont il exclut les écrits « hérétiques ») et l'histoire du christianisme pour laquelle cette littérature lui sert de source, on peut voir E. NORELLI, « Quelques remarques sur la manière dont Eusèbe construit la littérature chrétienne dans son *Histoire ecclésiastique* »,

81 .

Dont les quelques fragments conservés ne contiennent du reste pas la mention des Douze, même si l'un d'eux propose une liste de disciples de Jésus dont les noms appartiennent à ce groupe, en nommant cependant à la suite, comme porteurs attitrés de traditions, d'autres disciples qui n'y rentrent pas : Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* III, 39, 4.

82 .

Malgré la tendance, de nouveau assez forte aujourd'hui, à lui attribuer une utilisation des quatre évangiles comme d'une collection presque déjà canonique ; voir E. NORELLI , « Papias de Hiérapolis a-t-il utilisé un recueil "canonique" des quatre évangiles ? », dans G. Aragione, E. Junod et E. Norelli (dir.), *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation* , Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible » 54, 2005, p. 35-85.

83 .

Voir sur tout cela mon article cité à la note précédente, ainsi que E. NORELLI , *Papia di Hierapolis : Esposizione degli oracoli del Signore. I frammenti* , Milan, Paoline Editoriale libri, coll. « Letture cristiane del primo millennio » 36, 2005.

84 .

La datation de la mort d'Ignace sous Trajan, proposée par Eusèbe de Césarée, *Canons chronologiques* , année 2123 depuis Abraham (texte arménien) / années 10-11 de Trajan (*Chronique* de Jérôme) ; *Histoire ecclésiastique* III, 22 ; III, 36, 2, dépend de la construction d'une persécution de Trajan par Eusèbe lui-même et n'est donc pas fiable. Cependant, sur la base de l'analyse interne des lettres, je n'arrive pas à me laisser persuader par les propositions de retarder la date de composition de ses lettres jusque vers la fin du II^e siècle (Robert Joly et d'autres), ni non plus par celles (Josep Rius-Camps) qui font remonter le prétendu noyau authentique aux années 70-90.

85 .

Elle est marquée par la personnalité d'un rédacteur, mais cela ne rend que plus significatif le fait qu'elle ne soit pas rédigée en son nom.

86 .

Voir P. LAMPE , *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte* , Tübingen, J. C. B. Mohr, WUNT 2. Reihe 18, 1989 (2^e éd.), p. 334-345.

87 .

P. NAUTIN , *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles* ; pour Cyprien, surtout G. W. CLARKE , *The Letters of St Cyprian of Carthage* , 4 volumes (Ancient Christian Writers 43 ; 44 ; 46 ; 47), New York, Ramsey N.J., Newman Press, 1984-1987.

88 .

Sur la correspondance d'Origène voir surtout P. NAUTIN , *Origène. Sa vie et son œuvre* , Paris, Beauchesne, coll. « Christianisme antique » 1,

89 .

On peut penser au cas de Cerdon qui, selon IRÉNÉE , *Contre les hérésies* , III, 4, 3, au temps de l'évêque Hygin (vers 136-140), serait sorti et rentré dans la communauté à plusieurs reprises, « tantôt enseignant secrètement, tantôt faisant à nouveau pénitence », tantôt dénoncé pour son enseignement et éloigné de la communauté. Ce cas est intéressant pour l'ambiguïté des relations entre des intellectuels chrétiens dirigeant une école et la communauté chrétienne de Rome ; même si la doctrine qu'Irénée attribue à Cerdon est si proche de celle de Marcion qu'on peut douter qu'Irénée l'ait vraiment bien rapportée, la notice sur l'ambiguïté des rapports avec la communauté peut très bien conserver un souvenir authentique.

90 .

Ce rapport entre développement de l'Église d'Empire et clôture du canon est à comprendre, bien entendu, comme une tendance. D'une part, en effet, on en serait venu de toute manière à clore le canon ; de l'autre, on ne peut pas ramener de manière mécanique un événement spécifique comme la lettre festale 39 d'Athanase de 367 aux exigences de la politique impériale, car la lettre vise plutôt des buts liés à l'autorité d'Athanase en Égypte.

La tradition des histoires de la littérature

Paolo SINISCALCO*

Quelques prémisses

Le thème que je traiterai dans cette contribution, c'est-à-dire la tradition des histoires littéraires de l'antiquité jusqu'à l'époque moderne dans le cadre de la littérature gréco-chrétienne, mérite au préalable quelques observations.

Ma première remarque met l'accent sur l'ampleur de la matière à traiter par rapport au nombre de pages dont je dispose au sein de ce volume. Ce qui m'impose de synthétiser les manifestations littéraires apparues pendant presque vingt siècles d'histoire – et quelle histoire ! – c'est-à-dire d'indiquer les grands courants qui ont élaboré au cours des siècles passés ce vaste tissu de connaissances en ne nommant que les plus grands représentants de l'antiquité. Aussi me semble-t-il nécessaire de m'arrêter prioritairement sur les chefs de file, ou sur les écrivains qui ont ouvert des voies originales, que d'autres ont ensuite suivies.

* Traduit de l'italien par Sandra Millot.

J'entends préciser, avec ma deuxième observation, que dès le début, tout en privilégiant les lettres gréco-chrétiennes, je ne manquerai pas également d'évoquer, dans l'horizon observé, les lettres latines, car les unes et les autres sont souvent exposées et développées dans les œuvres comme une réalité unitaire. Leur appartenance à des domaines linguistiques différents n'est pas sujet à des divisions : les auteurs sont mentionnés depuis l'antiquité dans une perspective synchronique et sont insérés dans un cadre qui ne connaît aucune

division. S'il y a eu division, elle est l'œuvre des chercheurs modernes. Ainsi il n'est pas question ici de séparer la littérature grecque de la littérature latine, dans le seul but d'analyser la première. D'ailleurs si l'on pense au caractère des expressions littéraires chrétiennes qui ont des finalités essentiellement pratiques, fussent-elles apologétiques, polémiques, pastorales ou doctrinales, on comprend encore mieux ma position. On sait parfaitement à quel point était présent dans l'Empire Romain de l'Antiquité tardive, dès le début du IV^e siècle (comme déjà auparavant d'ailleurs), le bilinguisme gréco-latin, en réalité surtout par rapport à d'autres zones géographiques et culturelles où dominaient différentes langues chrétiennes, comme le copte ou le syriaque. Bref, cette *koinè* linguistique et culturelle que la civilisation romaine avait largement encouragée, au point de la faire devenir dominante, a bel et bien existé. Les écrivains avaient un dessein unique qui était de diffuser le message chrétien, et lorsqu'ils étaient confrontés au monde païen, ils apparaissaient, malgré leurs nombreuses divergences, tous réellement unis autour de l'Église-Mère et des Églises.

Ce n'est qu'après la période des Pères que l'on va privilégier le souvenir des représentants de l'une ou de l'autre langue ; et en Occident, dans certains cas, on découvre même des auteurs qui sont rattachés à un pays en particulier. En Orient, le panorama des témoignages est bien plus large et intéressant, même si leur nombre est tout de même limité ; en Occident, c'est seulement après le Moyen Âge que va de nouveau se profiler ce vaste horizon : en se concentrant sur les auteurs anciens, on associera les écrivains de langue grecque et latine.

Mais ici une autre question s'impose – et c'est la troisième observation que je ferai – : comme la terminologie est loin d'être évidente, que faut-il véritablement comprendre par histoire de la littérature ? Relève-t-elle de la Patrologie, de « l'Histoire de la littérature chrétienne » (*Geschichte der altchristliche Literatur*) ou encore de « l'Histoire de la littérature ecclésiastique » (*Geschichte der altrkirchliche Literatur*) ? Ce n'est pas mon rôle ici d'examiner la quantité d'opinions suscitées jusqu'ici par les définitions données dans chacune des disciplines (y compris la « patristique ») auxquelles se réfèrent toutes ces expressions¹. Disons simplement que l'Église ancienne fit tout d'abord appel aux Pères pour puiser dans leurs

témoignages les bases d'une justification doctrinale. Puis qu'elle examina, dans un deuxième temps, leurs œuvres dans une double perspective² : historique parce qu'elle pressentit toute l'importance de les disposer dans un cadre de références historiques, pour mieux en comprendre la figure ; littéraire parce qu'elle sut déceler l'importance des éléments terminologiques, linguistiques, rhétoriques, stylistiques dont elles étaient porteuses dans un dialogue intense avec la culture de leur temps. Ainsi naquirent les « histoires de la littérature ». Encore faut-il s'entendre sur la signification de cette expression, que je n'ai pas mise entre guillemets par hasard.

Histoire ecclésiastique et histoire littéraire

On considère généralement, et non à tort, Eusèbe de Césarée comme le père des « histoires littéraires » parce qu'il donne de précieuses informations, souvent indispensables, sur les auteurs et leurs œuvres, en en rapportant également des extraits. On dit, pour être plus précis, qu'il est le père de la Patrologie³, tout comme il est également et avant tout le père de « l'histoire ecclésiastique », ayant placé le trésor des ses recherches et de ses réflexions dans cette œuvre intitulée *Histoire ecclésiastique*, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία⁴. Il y a un peu moins d'un siècle, en 1908, Eduard Schwartz tentait de définir les caractéristiques de l'œuvre eusébiennne. Il affirmait donc qu'elle renfermait un nombre important de documents, qu'elle s'intéressait au passé, qu'elle avait l'exigence de placer les événements historiques dans un cadre chronologique fiable, qu'elle penchait du côté de l'histoire littéraire érudite – et c'est la raison pour laquelle elle retient ici tout notre intérêt –, qu'elle annonçait de claires intentions apologétiques et enfin qu'elle attirait l'attention plus particulièrement sur la succession apostolique des évêques des principaux sièges. Aujourd'hui, tout le monde sait que Schwartz avait donné à l'expression Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία le sens non pas d'« Histoire de l'Église », mais de « matériaux pour une histoire des hommes d'Église, ἐκκλησιαστικοὶ ἄνδρες »⁵, indiquant par là comme son modèle la *polyhistoria* classique cultivée par Favorinus d'Arles, par Athénée ou par Diogène Laërce. Arnaldo Momigliano avait jugé que la réflexion

de Schwartz était paradoxale à cause de la bataille qu'il menait contre l'isolement de l'histoire ecclésiastique dans les universités allemandes de l'époque. Peut-être s'agissait-il encore de l'un de ses caprices⁶ ! Mais même si c'est le cas, cela reste tout même un paradoxe. L'opinion est cependant recevable si l'on comprend que cet écrit est moins le fruit d'une simple mise en commun d'informations disparates que celui d'une vision théologique précise : ce n'est pas un hasard si elle commence par évoquer la divinité du Christ (et même sa préexistence, parce qu'« au commencement était le Verbe » [Jn 1, 1])⁷ et qu'elle se conclut par l'exaltation de Constantin. C'est là l'opinion de Momigliano, qui est partagée par plusieurs critiques⁸, mais pas par tous. Je pense, entre autres, à Salvatore Calderone qui considérait, après avoir analysé la terminologie utilisée par l'auteur ancien, que Schwartz n'était pas très loin de la vérité en traduisant *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* par « Matériaux pour l'Histoire de l'Église »⁹.

Ces observations nous aident à comprendre quels doivent être les critères d'évaluation des histoires ecclésiastiques chrétiennes : il faut qu'elles mettent en lumière la vie, les œuvres des auteurs ecclésiastiques, avec quelques extraits de leur pensée, en commençant – c'est évident – par les plus anciens pour remonter, au fil des siècles, jusqu'aux auteurs plus récents. Et ces choix sont justifiés par de nombreuses raisons, que j'évoquerai au fur et à mesure de ma contribution. Toutefois, je pense qu'il faut les juger – cette fois par rapport à la littérature chrétienne et non par rapport à l'histoire de l'Église – en fonction des « matériaux » qui ont été utiles (ou nécessaires) pour forger cette tradition. De plus, il faut ajouter que ces histoires ont souvent, mais pas exclusivement, répondu à une exigence doctrinale. En effet, elles réunissent avant tout les auteurs qui s'occupent de théologie, de préférence ceux qui incarnent la doctrine ecclésiastique traditionnelle, même s'il n'est pas rare de voir figurer les hérétiques à côté des orthodoxes. En somme, nul doute que le critère théologique domine, ce qui n'empêche tout de même pas, et même favorise, la présence de notices historiques et de notes essentiellement littéraires.

Pour conclure ces remarques introductives, je considère que les histoires ecclésiastiques ont longtemps été marquées par trois caractéristiques. Premièrement, elles concernent surtout les auteurs anciens ; deuxièmement, en fonction « des histoires littéraires », elles

sont constituées de « matériaux » qui servent à retracer une partie des grandes lignes de la littérature chrétienne ; ou, si l'on préfère, elles fournissent de précieux éléments pour pouvoir la suivre, à deux niveaux : soit en donnant directement des notices des auteurs, soit en citant les œuvres, en se mettant alors en contact avec eux ; enfin, elles témoignent essentiellement, mais pas seulement, d'un profond intérêt théologique.

L'*Historia ecclesiastica* d'Eusèbe de Césarée

On vient de citer Eusèbe de Césarée (c. 265 – c. 339-340). Dans les livres I à VII de son *Histoire ecclésiastique*, il illustre les trois premiers siècles de l'histoire du christianisme (mais le livre I, dont le sujet principal est le Christ de Dieu, sert d'introduction à toute l'œuvre). Dans les trois derniers livres, il écrit sur l'histoire de son temps. Dans la première partie, il introduit de nombreuses citations d'écrivains antiques, dans la deuxième, il fait des références ou des transcriptions de documents officiels, des rescrits, des décrets impériaux, etc. Les données chronologiques des grands sièges épiscopaux d'origine apostolique – Rome, Alexandrie, Jérusalem, Antioche – sont reliées aux dynasties impériales, c'est pourquoi l'histoire de l'Église est insérée dans l'histoire profane, et, d'une certaine manière, en fait partie intégrante. Nombreux sont les éléments prosopographiques, et tout aussi significatifs sont les éléments de l'histoire littéraire qu'il aurait rassemblés dans les archives de Jérusalem et dans la bibliothèque de Césarée. D'ailleurs, dès le premier paragraphe du 1^{er} chapitre du livre I, où il parle des sujets de l'œuvre qu'il projette d'écrire, Eusèbe manifeste son intention de transmettre, par écrit, le souvenir de « ceux qui, à chaque génération, oralement ou par écrit, ont été les messagers de la parole divine » (τὸν θεῖον ἐπρέσβευσαν λόγον). Et il concrétise son propos en exposant, pour chaque époque évoquée, de brefs profils de la vie des personnages chrétiens, la liste de leurs œuvres et leurs positions théologiques. Dès le troisième livre, il discourt de l'*Évangile de Marc*, qui reflète la prédication de Pierre, puis, plus loin, de l'ordre des quatre *Évangiles*, en se référant en particulier à Jean et à l'*Apocalypse* (cf. III, 24, 1-18 ; voir aussi III, 18,

1-3). Il parle longuement de Philon, juif d'Alexandrie (cf. II, 15, 1), de son récit sur les ascètes d'Égypte, de ses livres qui nous sont parvenus (cf. II, 17, 1-24 et II, 18, 1-8), des *Actes des Apôtres*, reconnaissant l'authenticité d'une seule lettre de Pierre, des quatorze lettres de Paul (en soupçonnant tout de même que l'*Épître aux Hébreux* n'était pas de la main de Paul). Il se réfère au *Pasteur* d'Hermas, en prenant soin de distinguer « les livres assurément divins » et universellement reconnus comme canoniques de « ceux qui ne bénéficient pas d'une semblable reconnaissance universelle » (cf. III, 3, 1-7 ; III, 25, 1-7). Il évoque Luc, antiochien de naissance et médecin, auteur d'un *Évangile* dont il cite le prologue (cf. III, 4, 6-7). Il rapporte aussi des passages de l'*Histoire* de Flavius Josèphe et mentionne les écrits qu'il nous a laissés (cf. I, 7, 5 et sq. ; III, 6, 1 et sq.). Il cite l'*Épître* authentique de Clément de Rome et signale les écrits qu'on lui a attribuées à tort (cf. III, 16 ; III, 38, 1-5). Il donne des informations circonstanciées sur Ignace, évêque d'Antioche. Il parle de ses lettres, en en rapportant de larges extraits, et il fait de même avec Papias et ses écrits (cf. III, 39, 1-17) ; il évoque les œuvres apologétiques de Quadratus et d'Aristide (cf. IV, 3, 1-3) puis, un peu plus loin, les écrits d'Hégésipe (cf. IV, 8, 1-2 ; IV, 22, 1-9 ; IV, 21 ; IV, 22, 1-9) et de Justin, tout en en transcrivant des passages (cf. IV, 8, 1-8 ; voir. IV, 11, 11 et 12 ; IV, 16, 1-6 ; IV, 18, 1-10). À propos des hérésiarques, il cite des passages tirés du *Contre les hérésies* d'Irénée, en particulier sur Cerdon, Valentin et Marc. Il insiste longuement sur la figure et les actes de Polycarpe, évêque de Smyrne, auteur d'une lettre aux chrétiens de Philippes, en s'appuyant sur une page, fidèlement citée, du livre III du *Contre les hérésies* d'Irénée et sur la narration de son martyre incluse dans une longue lettre adressée aux Églises du Pont au nom de l'Église de Smyrne (cf. IV, 14, 1-9 et IV, 15, 1-46). Ces deux lettres forment à elles seules de précieux documents pour la littérature chrétienne en langue grecque. Eusèbe passe en revue toute une série d'auteurs ecclésiastiques célèbres au second siècle : Denys, évêque de Corinthe, qui écrivit des lettres à destination de différentes Églises ou de simples fidèles, comme l'épître à Chrysophora (cf. IV, 21 ; IV, 23, 1-13) ; Théophile, évêque d'Antioche, qui composa différents ouvrages, parmi lesquels on compte l'*Ad Autolycum* (cf. IV, 24) ; ou encore Philipe et Modeste (cf. IV, 25), Apollinaire (cf. IV, 27), Musanus (cf. IV, 28), Tatien, qui figure parmi les hérétiques (cf. IV, 29), et enfin Bardesane. Tous sont cités par

Eusèbe. Il s'arrête longuement sur les écrits de Méliton, auquel il n'attribue pas moins de dix-sept ouvrages dont il cite quelques passages (cf. IV, 26). Dans le V^e livre de l'*Histoire ecclésiastique*, il parle longuement d'Irénée (cf. V, 8, 1-15 ; V, 20, 1-8 ; V, 26), de Pantène (cf. V, 10, 1-4), de Clément d'Alexandrie (cf. V, 11, 1-5), de Rhodon et de sa bataille contre les marcionites (cf. V, 13, 1-8), d'Apollinaire de Hiérapolis qui s'éleva contre les montanistes, d'un auteur « anonyme », dont il cite longuement les passages d'une œuvre intitulée *Contre les Cataphrygiens*, qui sont les partisans de Montan, et encore de Miltiade et de ses écrits, d'Apollonius et de Sérapion, d'Héraclite, de Maxime, de Candidus, d'Apion, de Xyste, d'Arabianus (cf. V, 27) et d'autres encore.

Dans la suite, il faut mentionner prioritairement les livres VI et VII de l'*Histoire ecclésiastique*, qui prêtent une attention particulière aux témoignages « littéraires » d'auteurs chrétiens. Dans le livre VI, après avoir de nouveau évoqué Clément d'Alexandrie et ses écrits (cf. VI, 6 ; VI, 13), Sérapion (cf. VI, 12), Jude, qui écrivit sur les soixante-dix semaines de Daniel, et Alexandre, qui adressa des lettres aux Antinoïtes (cf. VI, 11 et *passim*), Eusèbe parle d'Origène, de la précieuse étude qu'il a menée sur les Écritures, des œuvres philologiques qui en découlent et de bien d'autres entreprises encore (cf. VI, 16, 1-3 ; VI, 19, 1-19). Il ajoute ensuite des notes sur ses œuvres, qu'elles fussent ou non exégétiques, sur l'utilisation qu'il fait de la Bible et sur les livres qu'il cite, sur les commentaires scripturaux qu'il compose, sur les disciples qui collaborent avec lui – parmi lesquels il nomme Africanus – et sur d'autres ouvrages encore qu'il a rédigés, en indiquant de temps en temps les titres (cf. VI, 24, 1-3 ; VI, 25, 1-14 ; VI, 30 ; VI, 31, 1-3 ; VI, 32, 1-3 ; VI, 36, 1-4). Le livre se termine par une longue notice sur Denys d'Alexandrie, et surtout sur les lettres qu'il écrivit. Eusèbe signale également Novatien et les épîtres que Corneille, évêque de Rome, écrivit à son sujet et adressa à Fabius, évêque d'Antioche (cf. VI, 40, 1-9 ; VI, 42, 1-6 ; VI, 44, 1-6 ; VI, 45 ; VI, 46, 1-6 ; VI, 43, 1-22). Il continue de livrer des détails sur Denys dans le livre VII, où il rapporte également de nombreux passages de ses épîtres à Étienne, évêque de Rome, à Xyste, successeur d'Étienne, à Philémon, prêtre romain, cette dernière épître étant intitulée *Sur le Baptême*, à son homonyme Denys, d'abord prêtre puis évêque du siège romain, à Hermammon, à Germain et à d'autres

encore (cf. VII, 2 ; VII, 3 ; VII, 4 ; VII, 5, 1-6 ; VII, 6 ; VII, 7, 1-5 ; VII, 8 ; VII, 9, 1-6 ; VII, 10, 1-9 ; VII, 11, 1-26 ; VII, 20 ; VII, 21 ; VII, 21, 1-10 ; VII, 22, 1-11 ; VII, 23, 1-4 ; VII, 24, 1-9 ; VII, 25, 1-27 ; VII, 26, 1-3).

Cette liste toute simple, privée de dates et de détails, apparaît toutefois suffisamment claire dans son ensemble. Elle montre que l'évêque de Césarée a considéré très attentivement les écrivains chrétiens qui l'ont précédé et qu'il a eu la ferme intention de laisser, non seulement des noms et des notices fondamentales sur leur figure, mais aussi des témoignages directs de leurs œuvres, dont il n'est pas rare de voir le texte largement et très soigneusement retranscrit. Le panorama tracé suit une ligne chronologique d'où se détachent deux auteurs en particulier : Origène et Denys d'Alexandrie. Le premier, le plus grand d'entre les grands personnages de la période pré-nicéenne, est à la fois philologue, exégète, théologien et homme spirituel. Le second, d'après Eusèbe (cf. *Histoire ecclésiastique* VI, 29, 47), est précisément un disciple d'Origène, qui, avant de succéder à Héraclas au siège épiscopal de la capitale d'Égypte, l'avait suivi dans la direction de l'école catéchétique de la même ville. Si l'on se demande pourquoi l'écrivain de Césarée manifeste autant d'intérêt pour les auteurs ecclésiastiques ayant vécu jusqu'au troisième siècle de notre ère, il suffit pour le comprendre de relire un passage qui exprime sa volonté de rapporter « les paroles des anciens presbytres et écrivains ecclésiastiques qui ont transmis par écrit les traditions venues jusqu'à eux sur les écritures canoniques » (V, 8, 1). Son intention est donc doctrinale : il veut prouver le fondement d'une tradition qui, tout comme elle apparaît clairement dans la succession ininterrompue des évêques des principaux sièges épiscopaux, peut se vérifier chez les écrivains qui représenteront et transmettront par la suite cette tradition et dans les documents rapportés, en particulier ceux qui témoignent de leurs martyres. En outre, il faut remarquer que les auteurs mentionnés et les textes transcrits appartiennent à la *pars Orientis*, qu'ils sont de langue grecque et qu'ils doivent donc être insérés dans l'horizon de la littérature grecque chrétienne.

Au début de son œuvre (cf. I, 1, 3-5), Eusèbe observe, après avoir défini son projet (dont on a déjà parlé), qu'il est le premier à s'aventurer sur une voie déserte, un sentier que personne n'a jamais battu. Ses prédécesseurs, de manière incertaine, comme du haut d'un

plateau lointain, pourront lui indiquer le chemin que « son » histoire devra parcourir, de manière à éviter les erreurs et les dangers. En d'autres termes, il est fermement convaincu qu'il a écrit une œuvre nouvelle que personne avant lui n'avait songé à écrire. Certains chercheurs modernes¹⁰ ont suggéré une liste de modèles qui ont pu l'influencer, comme, par exemple, les historiographes des écoles philosophiques – qui traitaient des disputes doctrinaires, des problèmes d'authenticité, de successions de *scholarchi* – et les historiographes judéo-hellénistiques, parfaitement représentés par Flavius Josèphe. Mais la plupart reconnaissent pourtant que son *Histoire* est un genre nouveau par rapport à l'argument analysé, au matériel recueilli, et surtout à la méthodologie¹¹. Inutile ici d'approfondir les conceptions historiques et historiographiques d'Eusèbe, sinon pour souligner que son œuvre, en renonçant à tout l'attrail anecdotique et mondain des compilations païennes, veut fournir une quantité de documents authentiques de grande valeur qui rentrent de plein droit dans le domaine de la littérature chrétienne. Elle apparaît même comme quelque chose d'original¹², au moment où l'on donne aux chrétiens le droit « d'exister » : l'édit de Galère remonte au 30 avril 311, la défaite de Maxence par Constantin date de la fin octobre 312, et la première édition de la *Histoire ecclésiastique* doit probablement remonter à la même année.

Les continuateurs d'Eusèbe

La formule inaugurée par Eusèbe ne disparaît pas avec lui. Comme tout le monde le sait, elle eut, bien au contraire, une grande fortune aux siècles suivants et nombreux sont ceux qui suivirent ses traces dans le milieu oriental de langue grecque.

À commencer par Gélase de Césarée : fils d'une sœur de Cyrille de Jérusalem, il naît vers 335 ou 336, dans les dernières années de la vie d'Eusèbe, et il succède à Acace en tant qu'évêque de Césarée. Fidèle au credo de Nicée, il est alors éloigné de sa chaire par ordre de Valens, mais il la recouvre en 379, quand Théodose devient empereur. Invité par son oncle Cyrille, il écrit une *Histoire ecclésiastique* qui complète celle d'Eusèbe ; une histoire perdue, dont l'existence est attestée par

Photius¹³ . Ce dernier ajoute que Gélase aurait effectué avec Cyrille une traduction en grec des deux derniers livres de l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin qui exposait les événements allant de 324 à 395, poursuivant l'*Histoire* d'Eusèbe (il est bon de remarquer que les neuf livres précédents retranscrivent l'œuvre homonyme d'Eusèbe en latin, avec toutefois une certaine liberté de style), preuve que le chef-d'œuvre du grand évêque de Césarée avait déjà commencé à circuler en Occident au début du V^e siècle. Impossible de soutenir l'opinion de Photius, car avant que Rufin ne se mette à l'ouvrage, c'est-à-dire avant 401, Gélase était déjà mort (en 395). Aujourd'hui on préfère avancer une hypothèse totalement différente : Gélase aurait représenté pour Rufin une source importante pour les deux derniers livres de son histoire. Dans le même ordre d'idée, d'autres critiques ont soutenu que non seulement Rufin, mais aussi d'autres historiens comme Gélase de Cyzique, Georges et Socrate, se seraient inspirés de Gélase de Césarée.

Pour confirmer la fortune de ce modèle, on peut rappeler brièvement une série de compositions sur l'*Histoire ecclésiastique* , dont il nous reste, pour celles qui n'ont pas été perdues, quelques fragments. On peut supposer avec juste raison qu'elles contenaient des informations sur les auteurs ecclésiastiques. Je me réfère à Philostorge (c. 368 – après 425) et à son *Histoire ecclésiastique* en 12 livres¹⁴ , dont les initiales réunies constituaient un acrostiche indiquant le nom de l'auteur. L'œuvre relatait les événements compris entre le début de la controverse arienne (c. 320) et 425, elle était divisée en deux tomes et reflétait les tendances anoméennes et millénaristes. Elle se déclarait explicitement apologétique en faveur d'un arianisme pur, comme celui d'Aetius et d'Eunome, et c'est la raison pour laquelle elle devait conserver et conserve, dans les parties qu'il nous reste,¹⁵ des documents et des témoignages ariens.

Entre 434 et 439 Philippe de Sidé, en Pamphylie, publie une *Χριστιανική ιστορία* en 36 livres et 864 sections. Cette œuvre devait se présenter comme une véritable encyclopédie à partir des premiers chapitres de la *Genèse* jusqu'en 426¹⁶ . Il nous en reste quelques fragments, dont certains sont importants parce qu'ils complètent l'œuvre d'Eusèbe, comme par exemple les pages sur Papias d'Hiérapolis¹⁷ .

D'autres écrits du même genre, comme l'*Histoire ecclésiastique* attribuée à Hésychius († c. 450), prêtre de Jérusalem (dont il nous

reste seulement un fragment sur Théodore de Mopsueste), la *Chronica abbreviata* d'Heliconius, *sophista byzantinus* ¹⁸ , l'*Histoire ecclésiastique* de Timothée de Béryste, le *Synodicon* de Sabinus, évêque d'Héraclée en Thrace¹⁹ , ont été perdus. Même l'*Histoire* en dix livres, embrassant l'histoire de l'Église de 429 au temps d'Anastase (491-518) écrite par Jean Diacrinoménos entre 512 et 518, a été perdue²⁰ . C'est le cas également de l'œuvre de Basile de Cilicie, en trois livres, pour les années entre 450 et 540²¹ . On a également perdu l'original grec de l'*Histoire ecclésiastique* du monophysite Zacharie le Scolastique ou le Rhéteur, qui a vécu entre le V^e et le VI^e siècle. Elle nous est parvenue dans une chronique universelle syriaque qui allait de la création jusqu'aux années 568-569 de notre ère (elle correspond aux livres III à VI des douze contenus dans la dite chronique), et représente une source importante pour la période durant laquelle le pouvoir fut détenu par les empereurs Marcien (450-457), Léon I^{er} (457-474) et Zénon (474-491). Écrite en syriaque, l'*Histoire ecclésiastique* de Jean d'Éphèse (ou d'Asie) († après 585), en 18 livres en partie perdus, commençait par Jules César et finissait en 585. La première partie n'a pas pu être retrouvée, la deuxième est reconstruite sur la base de la *Chronica* de Denys de Tell Mahrê ; seule la troisième, que l'on a conservée²² , représente un élément important, même avec certaines lacunes, pour son originalité et sa fiabilité relativement aux événements du VI^e siècle.

Pour en revenir enfin à des écrits que l'on a retrouvés, je parlerai de l'*Historia ecclesiastica* de Socrate, qui, se proposant de suivre les traces d'Eusèbe, narre en sept livres (chaque livre correspondant à la période de règne d'un empereur) les « événements ecclésiastiques », à partir de l'abdication de Dioclétien en 306 jusqu'à 439, l'année où Théodose II assumait le consulat pour la dix-septième fois²³ . Il s'exprime clairement, ses informations sont fiables, la chronologie est respectée, même s'il n'est pas toujours juste lorsqu'il aborde des questions doctrinales ou disciplinaires, où il donne l'image d'un homme rigoriste et sévère, quasiment celle d'un disciple de Novatien²⁴ . Il s'occupe d'une période cruciale de l'histoire de l'Église qui, à partir de la dernière grande persécution et des premières lueurs de liberté, se prolonge jusqu'à l'affirmation totale de la nouvelle religion. Il s'agit en effet du passage historique qui, d'une part est animé par la difficile controverse arienne, la forte dispute entre les moines égyptiens sur les

images de Dieu (a-t-il une figure humaine ou est-il incorporel ?) ainsi que par le contraste entre les païens et les chrétiens – à nouveau violent vers la fin du IV^e siècle – et, d'autre part, qui voit apparaître de grandes personnalités dans le domaine ecclésiastique : d'Eusèbe à Athanase, de Basile de Césarée à Grégoire de Nysse, de Grégoire de Nazianze à Jean Chrysostome. Socrate cite la *Vita Constantini* d'Eusèbe (dont il s'inspire dans le premier livre), et aussi son *Historia ecclesiastica*, son *De ecclesiastica theologia* et d'autres écrits exégétiques et polémiques qui sont aujourd'hui perdus. Il connaît le *Breviarium* d'Eutrope et les écrits d'Athanase, dont il s'inspire pour décrire la dispute provoquée par les thèses ariennes. Il se réfère à de nombreux auteurs, dont tous ne sont pas chrétiens, tels Didyme l'Aveugle, Évagre le Pontique, Georges de Laodicée, Philippe de Sidé, Acace de Césarée, Grégoire le Thaumaturge, Palladios, Libanios, Themistios. Il ne s'interdit pas d'exprimer implicitement ou explicitement ses propres sentiments, par exemple envers Origène, qu'il défend pour sa science et pour l'exactitude de sa doctrine²⁵, envers Jean Chrysostome, pour lequel il se montre très sévère, ou encore envers les Cappadociens et Évagre le Pontique, en qui il voit de grands philosophes et exégètes de l'Écriture. En outre, Socrate nous livre d'autres sources, non seulement écrites – actes de synodes, lettres d'évêques, listes d'empereur – mais aussi orales, comme les informations qu'il tient du prêtre Auxanon sur la secte des novatiens.

Salaminus Hermias Sozomène²⁶, né probablement à Bethelia près de Gaza, formé dans les milieux des moines palestiniens puis juriste à Constantinople, compose lui aussi entre 439 et 450 une *Histoire ecclésiastique*. Elle comprenait une *Épitomé* introductive en deux livres (perdus), dans laquelle il suivait les événements du Christ jusqu'à la destitution de Licinius (323), puis à partir de l'an 324 (troisième consulat de Crispus et de Constantin) jusqu'à l'an 439. Dans son livre, l'auteur annonce vouloir reprendre l'œuvre là où Eusèbe l'avait interrompue, comme s'il voulait répéter le labeur de Socrate (qu'il ne cite pas). En réalité le neuvième et dernier livre s'arrête en l'an 423, c'est-à-dire à l'époque de la mort d'Honorius. Le fruit de ce travail d'archives qui a conduit Sozomène dans les bibliothèques des palais royaux et ecclésiastiques (qu'il mentionne lui-même²⁷) est extrêmement clair. Il suffit pour cela de lire le Préambule de son *Histoire ecclésiastique*, rédigée entre 439 et 450 : l'historien y

mentionne les faits auxquels il a assisté, en les distinguant de ceux qu'il a connus grâce au témoignage de gens de sa génération ou des générations antérieures. En outre, il prend soin de signaler que pour les événements les plus éloignés il a conduit lui-même des recherches, en consultant des lois, des documents et des lettres des empereurs et des pontifes conservés dans les palais impériaux ou dans les églises. On peut relever dans ce passage l'intérêt de l'auteur pour les documents d'archives, ainsi que l'ébauche d'une théorie des sources et du traitement critique auquel il faut les soumettre.

Au fil des pages, il donne des informations sur de nombreux personnages, d'Arius à Athanase, de Frumence à Edesios, de Didyme à Aetius, d'Ephrem à Cyrille, ainsi que sur des personnages du monde occidental (Lucifer, Eusèbe de Verceil, Ambroise, Innocent I^{er}, évêque de Rome). Il se réfère aux *Orationes* de Grégoire de Nazianze, à Libanios, à Apollinaire et à un recueil de lettres qui a été identifié par certains critiques comme étant le *Synodicon* de Sabinus d'Héraclée, un évêque macédonien qui avait rassemblé vers 375 des actes pré-nicéens élaborés durant différents synodes. Les réminiscences d'œuvres de Jean Chrysostome et de Jérôme sont plus incertaines (car il faut noter que Sozomène a aussi accordé une grande attention aux sources relatives à l'Occident).

Après lui, c'est au tour de Théodoret, évêque de Cyr en Syrie, dont *l'Histoire ecclésiastique* – composée en 5 livres vers l'an 450 – débute, comme celle de Sozomène, par la destitution de Licinius pour se prolonger jusqu'en l'an 428, quand meurt Théodore de Mopsueste, ce qui permet à Théodoret d'éviter d'évoquer la question nestorienne, à laquelle il avait activement participé²⁸. Les documents dont le texte est reproduit sont nombreux : des *epistulae* d'Eusèbe de Césarée, d'Alexandre, évêque d'Alexandrie, d'Arius, d'Eusèbe de Nicomédie, d'Eusèbe de Samosate, des lettres de Constantin empereur ainsi que des *epistulae synodicae*. Il faut tout de même préciser que ces documents sont soigneusement choisis pour défendre l'orthodoxie contre l'hérésie, à commencer par l'hérésie arienne, et finissent donc par composer une histoire polémique.

Un peu plus tard, apparaît *l'Histoire ecclésiastique*, en trois livres, de Gélase de Cyzique, composée vers 475, qui mérite d'être citée ici. Elle traite de l'Église d'Orient à l'époque de Constantin et s'appuie sur la plupart des sources déjà évoquées, en introduisant toutefois

quelques documents nouveaux très intéressants²⁹ : un manuscrit, que son père, prêtre à Cyzique, avait reçu de son évêque, contenant des actes et des discours tenus au concile de Nicée, et les écrits d'un prêtre nommé Jean, sur lesquels on ne disposait d'aucune autre notice.

Au siècle suivant, c'est-à-dire au VI^e siècle, on signale une « Histoire de l'Église » en six livres d'Évagre d'Épiphanie ou le Scolastique (536-37/après l'an 594). Il la rédige à la fin de sa vie en exposant des événements ecclésiastiques, politiques et civils (il s'intéressait surtout aux controverses, notamment aux controverses nestoriennes et monophysites), à partir de l'an 431 jusqu'en 594, c'est-à-dire jusqu'à la mort du patriarche Grégoire, qui a lieu lors de la douzième année du règne de Maurice (593-594). Tantôt il recourt à des sources importantes : les œuvres de Jean d'Épiphanie, Zacharie le Scolastique, Procope de Gaza, le frère de Zacharie, Jean Malalas, tantôt il s'appuie sur des témoins directs des événements. Il est le dernier véritable disciple d'Eusèbe de Césarée, il constitue donc une source précieuse pour l'histoire des dogmes. Continuant l'œuvre de Socrate, Sozomène et Théodoret, Évagre d'Épiphanie commence avec le concile d'Éphèse en 431 et poursuit son exposition jusqu'aux années 593-594. Il donne des indications sur des écrivains grecs, tels Isidore de Péluse et Synésios de Cyrène, il mentionne ou rapporte le texte de nombreuses lettres d'évêques ou de moines, auxquels il consacre beaucoup d'attention³⁰.

Enfin, il faut rappeler deux autres compositions qui témoignent du succès de certaines des œuvres dont nous venons de parler, qui fut tel qu'elles ont été résumées et abrégées en *excerpta* dans le but de les diffuser et de les rendre accessibles au plus grand nombre. Ce fut le cas de l'*Historia tripartita*, compilation de Socrate, Sozomène et Théodoret en quatre livres que l'on doit à Théodore le Lecteur (d'*Hagia Sophia*) et qu'il publia vers 530 (un autre ouvrage du même auteur, qui nous a été transmis fragmentairement, comme le précédent, poursuit librement la *Tripartite*, sous la forme d'une *Histoire ecclésiastique*, elle aussi en quatre livres, comprenant la période allant de l'an 439 jusqu'au règne de Justin I^{er} [518-527])³¹. L'œuvre du moine Épiphanie le Scolastique (VI^e siècle), intitulée *Historia ecclesiastica tripartita*, en douze livres, contenant les *res gestae* de l'an 324 à l'an 439, doit être rapprochée du modèle forgé par Théodore. Ce moine aurait traduit en latin l'*Historia tripartita* grecque.

Les opinions des critiques sur le rôle qu'aurait eu dans ce travail Cassiodore, dont Épiphanes semble avoir été le secrétaire à Vivarium, sont discordantes. L'œuvre aurait vraisemblablement été écrite par Épiphanes sous les ordres et la direction de Cassiodore, comme on le comprend d'après la brève préface rédigée par ce dernier³². Après la traduction faite par Rufin de l'*Historia ecclesiastica* d'Eusèbe, l'*Historia tripartita* facilita à son tour l'introduction de quelques grandes « Histoires de l'Église » nées en Orient dans l'univers culturel latin, devenant une référence également pour le Moyen Âge. Et cela est important pour une autre raison : la Patristique occidentale avait, en effet, préféré aux « Histoires ecclésiastiques » les « Chroniques » et aussi un genre différent de composition historique et littéraire sur les « Hommes illustres ». Jérôme est le chef de file de ce genre avec son *De viris illustribus*, auquel il faut s'intéresser à présent.

Le *De viris illustribus* de Jérôme

Si, comme on l'a remarqué, Eusèbe, qui avait parcouru toute la vie ecclésiastique, avait voulu transmettre, en rappelant les successions apostoliques des évêques des principaux sièges, le souvenir des messagers de la parole divine de différentes générations, par oral ou par écrit, Jérôme, pour la première fois – sans doute au printemps de l'an 393 –, c'est-à-dire environ quatre-vingt ans après Eusèbe, concentre son attention exclusivement sur les auteurs de la littérature chrétienne à qui il accorde le plus d'autorité, c'est-à-dire sur ceux qui, fidèles au Christ, sont devenus des auteurs illustres au cours des quatre premiers siècles chrétiens. Si l'œuvre d'Eusèbe, qui se propose de célébrer la vie et la victoire de l'Église, a un caractère historico-doctrinal et une finalité apologétique, l'œuvre de Jérôme est plutôt à ranger parmi les ouvrages historico-littéraires, car elle s'efforce de revendiquer la valeur de la culture chrétienne à travers des écrivains qui l'ont illustrée au cours des premiers siècles. Son modèle littéraire est l'œuvre que Suétone composa sous le même titre de *De viris illustribus* pendant la première moitié du II^e siècle. « *Scripti librum de illustribus viris* », écrit-il en 393³³ dans une lettre à un ami, Desiderius, et il répète ces mêmes mots au début de son *Commentaire sur Jean* ³⁴.

Mais lorsque Augustin parvient à avoir le livre de Jérôme entre les mains et qu'il s'aperçoit que son exemplaire n'a pas de titre, contrairement à l'usage, il décide de lui poser la question. En effet l'ouvrage ne peut pas s'intituler *Építaphe*, puisqu'il reprend certes la biographie et les écrits de personnages défunts mais aussi d'autres qui sont encore en vie. Jérôme lui répond alors que son *liber* doit s'intituler « *vel de illustribus viris vel proprie de scriptoribus ecclesiasticis* »³⁵. C'est seulement pendant la deuxième moitié du VI^e siècle que l'on préférera le premier titre au second, même dans la tradition manuscrite. Le dessin de Jérôme est très clair : il veut défendre la culture des chrétiens contre tous ceux qui la sous-estiment ou la dénigrent : « Que Celse, Porphyre, Julien (...), que leurs sectateurs apprennent donc, eux pour qui l'Église n'a compté dans ses rangs ni philosophes, ni orateurs, ni docteurs, qu'ils apprennent quels hommes illustres à tant de titres ont fondé, élevé, orné l'Église ; que désormais ils ne taxent pas notre foi de simplicité rustique, mais qu'ils reconnaissent plutôt leur complète ignorance »³⁶.

C'est un véritable défi que relève l'auteur chrétien : il proclame, face aux incessantes accusations païennes qui les considéraient comme *rusticae et simplices* toute la dignité stylistique et doctrinale des lettres chrétiennes, qui peuvent désormais tirer gloire d'une histoire séculaire. N'est-ce pas là aussi une façon de réagir à la supériorité de la culture païenne, pour se libérer d'une hypothèque qui pèse sur lui ? À ce sujet, il ne faut pas oublier les événements de l'époque à laquelle Jérôme écrit le *De viris illustribus* : les lois anti-païennes de Théodose (en février de l'an 391, entre autres, est interdite toute forme de culte païen à l'extérieur à Rome ; en juin est ordonnée la fermeture des temples d'Alexandrie ; en novembre 392 est prohibé tout acte cultuel, même à caractère privé, dans tout l'Empire) et la forte réaction de la noblesse sénatoriale, qui reprend en main le parti païen : depuis l'acclamation d'Eugène comme nouvel Auguste par la volonté d'Arbogast (août 392) et la réouverture des temples jusqu'à la bataille de Frigidus (septembre 393) et à la disparition tragique d'Eugène, d'Arbogast et de Nicomaque Flavien. Il faut tenir compte de tout cela pour comprendre les paroles de Jérôme³⁷.

Ce dernier se fonde sur deux critères pour choisir ses auteurs : un *scriptor ecclesiasticus* c'est celui qui offre à la mémoire de la postérité quelque chose sur l'Écriture. Aussi considère-t-il les auteurs comme

des interprètes de la Bible ; il les signale en tant qu'exégètes de l'Écriture, reconnue comme règle de vérité et de doctrine³⁸ (à cette aune, il ne semble pas trop légitime d'insister sur l'indifférence qu'on constaterait dans l'œuvre face aux éléments doctrinaux³⁹). S'il ne s'attache guère aux controverses théologiques, il préfère mettre en lumière la contribution de chaque auteur à l'exégèse de l'Écriture et mentionner ses écrits. Mais un autre critère prévaut, et il nous intéresse fortement : Jérôme juge les auteurs en fonction de la valeur stylistique des œuvres signalées. Grâce à des adjectifs synthétiques, qui n'en demeurent pas moins significatifs, il en connote la prose ou la poésie. Par exemple, à propos de Tibérien, écrivain de l'Espagne bétique, qui écrivit une *Apologie* pour dissiper le soupçon d'hérésie qui pesait sur lui, il parle de son « *tumens et compositus sermo* » (cf. chap. 123), ou, à propos de Fortunatien, évêque d'Aquilée, qui rédigea des *Commentaires aux Évangiles* , il observe qu'il a un *sermo brevis et rusticus* (cf. chap. 97). Il définit comme *breves elegantesque* les traités de Théophile d'Antioche, qui visent à édifier l'Église (cf. chap. 25). À propos de Damase (cf. chap. 103), évêque de Rome, il dit qu'il eut un *elegans ingenium* dans la composition des vers et qu'il publia *multa et brevia opuscula heroico metro* . Et la liste est longue. Il dessine cent trente-cinq « médaillons » ou portraits ; quelques-uns sont très longs – je pense à la notice consacrée à Origène (cf. chap. 54) ; mais même si la plupart sont brefs, voire très brefs, ils offrent de précieuses informations, parfois même indispensables, sur les auteurs. La première notice est consacrée à Simon Pierre, la dernière, comme on le sait, à lui-même : « Moi, Jérôme, fils d'Eusèbe, originaire de la ville de Stridon, laquelle, détruite par les Goths, marquait jadis la frontière entre la Dalmatie et la Pannonie, jusqu'à l'année courante, la quatorzième de l'empereur Théodose, j'ai écrit les ouvrages suivants (...) ». Et il fait suivre une liste imposante de titres de ses écrits avec quelques notes essentielles, pour arriver enfin à dire que de nombreuses œuvres sur les livres des prophètes, outre celles mentionnées, n'ont pas été encore terminées (cf. chap. 135). En effet, à partir des années 392-393, son expérience de traducteur, exégète, théologien, historien promettait d'être encore assez longue. Parmi les personnages évalués, il accorde une place même aux hérétiques et aux schismatiques comme Tertullien (cf. chap. 53), Tatien (cf. chap. 29), Novatien (cf. chap. 70), Donatien (cf. chap. 93) ou Eunome (cf. chap.

120). Et il fait de même pour les écrivains hébreux, comme Philon l'Alexandrin (cf. chap. 11) ou Flavius Josèphe (cf. chap. 13), et également pour les païens comme Sénèque (cf. chap. 12). On remarquera que, parmi les cent trente-cinq écrivains cités, il y en a cent deux qui sont grecs et seulement trente trois latins. Ce qui témoigne d'une ouverture culturelle et d'une capacité d'accueillir les représentants des deux versants linguistiques. D'ailleurs, on sait bien que Jérôme avait une profonde culture grecque et latine et qu'il réalisa une fusion entre les *saeculares litterae* et la *Sancta Scriptura*.

Au début de la *Praefatio* où il s'adresse à Dexter, fils de Pacien, évêque de Barcelone, on lit : « Vous m'exhortez à marcher sur les traces de Tranquillus (Suétone), en rangeant par ordre les écrivains ecclésiastiques. Ce qu'il a fait pour son Catalogue des hommes illustres dans la littérature profane, vous désirez que je le fasse pour les nôtres : en un mot commencer à la passion du Christ et arriver à la quatorzième année de l'empereur Théodose. »

D'une part, l'écrivain, comme Eusèbe, prétend n'avoir trouvé aucun guide sur son parcours. D'autre part, il n'hésite pas à dire, comme on l'a vu, qu'il veut suivre les traces de Suétone et qu'il a tiré le plus grand profit des dix livres de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. En effet, il s'est fortement inspiré d'Eusèbe dans ses soixante-dix huit premiers chapitres, même s'il l'a fait assez librement (et pas toujours avec précision). Lorsque cette source ne lui fut plus utile, il s'est servi de ses informations personnelles, plutôt brèves et sommaires. En ce qui concerne la technique utilisée, on comprend très vite que Suétone est son modèle de base. Tout comme l'historien païen, lui aussi trace un portrait pour chaque figure et adopte une méthode d'exposition qui ne suit pas la chronologie, comme l'avaient fait les annalistes, mais des catégories déterminées. Le *De viris illustribus* présente une certaine affinité avec une autre de ses œuvres, antérieure de quelques années. Il s'agit de la traduction et de la ré-élaboration latine qu'il a faites des *Chronica* d'Eusèbe. Plus de la moitié des écrivains mentionnés dans les *Chronica* (parmi lesquels la plupart sont grecs) sont réunis dans le *De viris illustribus*, qui au début, développe, élargit et parfois corrige les données précédentes (ce qui confirme le rapprochement que l'on peut faire entre le genre historique des écrits et le genre historico-littéraire). S'il est donc vrai que, d'un côté, le *De viris illustribus* se place entièrement dans la tradition biographique gréco-romaine, de

l'autre, il met en évidence sa propre originalité. En effet, Jérôme applique fidèlement la méthode de Suétone avec ses notices sur les *nomina*, les *res gestae*, la *vita* et l'*obitus* des auteurs considérés. Les catégories qu'il utilise pour construire chaque biographie – lorsqu'il doit apporter des données personnelles, comme dans les chapitres 79 à 135, où il ne peut plus suivre le modèle d'Eusèbe – reflètent les divisions de Suétone. Il est question en effet de douze catégories : *nomina*, *scripta*, *officia*, *aetas*, *obitus*, *patria*, *scribendi genus*, *martyrium*, *parentes*, *studia*, *sepultura*, *synchronismi*, catégories qui ne sont pas toujours adoptées (et que je dispose ici selon un ordre de fréquence décroissant : les *nomina* et les *scripta* apparaissent dans les cent trente-cinq notices, les informations sur les *parentes*, sur les *studia* ou sur la *sepultura* sont présentes respectivement dans quinze, quatorze et douze biographies)⁴⁰. Toutefois le *De viris illustribus* n'est pas dépourvu d'originalité. Il fait la différence par exemple à l'intérieur de ces mêmes catégories entre la mort et le martyre, avec une touche typiquement chrétienne. Et surtout, il traite un sujet tout à fait inédit, à savoir les œuvres littéraires des chrétiens. Il est donc vrai que cet ouvrage « demeure quand même la première tentative d'une histoire de la littérature chrétienne antique, destiné à avoir un grand succès aux siècles suivants, c'est-à-dire jusqu'à l'histoire de la littérature modernes qui puisent encore en lui de précieuses notices, les seules souvent dans toute la tradition à avoir survécu »⁴¹. Je soulignerai toutefois qu'il s'agit bien de la « première tentative » de mettre en évidence des éléments littéraires dans le milieu chrétien et que cela représente, comme on l'a dit, une nouveauté indéniable. Même s'il s'agit d'une tentative qui crée moins une histoire de la littérature que des « matériaux » pour une histoire littéraire, comme l'avait fait Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique*. En témoigne, du reste, la fréquence avec laquelle Jérôme utilise cette dernière œuvre, à savoir autant qu'il le peut. Dans l'ensemble, la contribution de Jérôme conserve encore une place importante, telle une intarissable mine d'informations et de jugements, même si elle a suscité des réactions opposées dès l'antiquité, parfois chez le même lecteur, comme le prouvent les réactions qu'Augustin lui exprima dans une lettre. D'un côté il lui reproche de ne pas avoir fait la différence entre les orthodoxes et les hérétiques, ou plus exactement de ne pas avoir précisé, à propos de ces derniers, les points dont il faut se défendre

(c'est-à-dire les points condamnés par la *catholica auctoritas*). De l'autre, il approuve inconditionnellement le travail littéraire de Jérôme, en reconnaissant qu'il a fortement contribué à développer et à servir les études chrétiennes en langue latine et qu'il a donc été d'une très grande utilité⁴² . Pour d'autres raisons, ces réserves et ces louanges se sont prolongées jusqu'à l'époque moderne : de nombreux commentateurs ont critiqué la rédaction hâtive, inexacte ou sectaire de l'œuvre, tout en reconnaissant son importance fondamentale.

Le *De viris illustribus* en Occident du v^e au VII^e siècle

L'œuvre a été l'objet d'une traduction en grec attribuée communément à Sophronios, ami de Jérôme, qui avait déjà traduit en grec un certain nombre de ses écrits (cf. *De viris illustribus* 134). En réalité, il semblerait que cette traduction soit plutôt due à un homonyme postérieur⁴³ . Toutefois, il est important de souligner comment le monde grec eut connaissance de l'ouvrage de Jérôme qui s'est diffusé plus tard, par une circonstance singulière. En effet, vers la moitié du IX^e siècle, un ouvrage d'Hésychius de Milet (VI^e siècle), l'*Onomatologos* ⁴⁴ , qui recueillait à l'origine uniquement des biographies d'auteurs grecs païens, fut l'objet d'une révision. Comme le rédacteur anonyme se servit du *De viris illustribus* , il apparaît dans les compilations de Photius et dans la *Souda* .

Dans le monde latin, une foule d'historiens latins marche sur les traces du moine érudit, en continuant de signaler « les hommes illustres » et en en mettant à jour la liste. Le premier d'entre eux est Gennade, prêtre de l'Église de Marseille – encore en vie vers la fin du v^e siècle, au temps du pape Gélase –, à qui l'on doit de nombreuses œuvres contre les hérésies et un *De viris illustribus* , composé en plusieurs étapes, jusqu'en 480. Il présente un catalogue d'auteurs chrétiens du v^e siècle qui renferme cent un profils, dont certains ne sont pas authentiques, puisqu'on les doit à une succession de rédacteurs anonymes (il semblerait même que le dernier petit chapitre ne soit pas authentique ; s'appuyant sur le modèle hiéronymien, il contient des informations biographiques sur Gennade lui-même, qui

paraissent toutefois fiables, dans la mesure où elles ont été rédigées à l'époque et dans des milieux proches de ceux de Gennade). L'auteur poursuit fidèlement le travail de Jérôme, attentif donc à ne pas citer les mêmes auteurs que lui. Aussi n'est-il pas étonnant que les deux écrits aient circulé conjointement, d'abord dans la tradition manuscrite. Ce qui n'empêche pas, si l'on confronte les deux textes, de mettre en lumière leur caractère distinct. Gennade privilégie les aspects doctrinaux surtout par rapport aux événements ecclésiastiques, en détournant des éléments littéraires ; il insiste beaucoup sur les hérésies et sur leurs représentants – des ariens aux nestoriens, des monophysites aux pélagiens ; il donne beaucoup de relief au monachisme et aux moines et ascètes qui l'ont incarné, soit en Orient (de Pacôme à Évagre) soit en Occident (de Martin de Tours à Cassien) ; il n'oublie pas non plus les auteurs de la Gaule, sa terre natale⁴⁵ .

Isidore (c. 560-636), évêque romain d'Espagne de la ville de Séville depuis l'an 600 environ, descendant d'une grande famille originaire de Carthagène, personnage notoire proche des rois de Tolède, est l'auteur de nombreux écrits qui rencontrèrent un immense succès pendant de nombreux siècles, notamment en dehors de l'Espagne. Parmi ses écrits on compte, dans le sillon de la tradition de Jérôme et de Gennade, un *De viris illustribus* , qui manifeste une tendance de plus en plus courante à l'époque. Elle consistait à privilégier les écrivains latins par rapport aux Grecs et à circonscrire l'horizon géographique, en attirant l'attention sur les personnalités d'une province, ici de la province hispanique (il ne faut pas oublier la limitation des échanges et donc la méconnaissance réciproque qui régnait à l'époque dans les royaumes romains et barbares) : ainsi se succèdent trente-trois notices biobibliographiques, dont douze sur des auteurs espagnols et six sur des auteurs contemporains. Il semble que cette première série de portraits ait été mêlée autour du IX^e -X^e siècle à une autre composition analogue ; ce qui a donné lieu à une version plus riche qui comprend quarante-six chapitres, en plus de la *praefatio*

46 .

Avec Ildefonse, on est face à un autre exemple de personnage issu d'une famille de haut rang : il entra d'abord dans le monastère d'Agali, près de Tolède, pour devenir ensuite abbé (il était né autour de l'an 600) ; puis, en 657, il devint évêque de l'*Urbs regia* jusqu'en 665 ou 667. Il composa lui aussi un *De viris illustribus* qui présente encore

d'autres caractéristiques par rapport aux précédents. En effet, son ouvrage, qui se veut un complément du traité homonyme d'Isidore dans un cadre encore plus restreint, offre un intérêt nouveau. On y découvre des informations sur des personnalités qui auraient vécu à Tolède, mais ont été oubliées par Isidore (sur quatorze, il y en a bien sept qui sont des évêques de la ville, les autres étant des évêques espagnols, abstraction faite de Donatien, moine venu d'Afrique). Il concentre aussi son attention sur des figures présentées comme des modèles de droiture morale et de vertu chrétienne chez les moines, en insistant moins sur leurs talents littéraires que sur leur éloquence et sur leur pouvoir thaumaturgique et donc sur l'efficacité de leur action pastorale. Une œuvre « inspirée par un esprit de clocher », où « l'universalisme ecclésial n'est pas moins en veilleuse que les préoccupations purement littéraires »⁴⁷. Malgré cela, on tire tout de même de très intéressantes informations de l'ouvrage d'Ildefonse, comme, par exemple, du chapitre 3 sur l'émigration des moines de l'Afrique en Espagne et sur les livres qu'ils emportèrent avec eux, ou encore du chapitre 8 sur Isidore de Séville, dans lequel Ildefonse dissimule mal, derrière un ton encomiastique, les réserves qu'il manifeste envers son prédécesseur, soulevant des questions sur ses œuvres⁴⁸.

Il convient de mentionner, même brièvement, un autre genre historiographique important pour le sujet qui nous occupe. En Occident, à la suite des migrations des peuples du Nord et de l'Est de l'Europe, l'histoire ecclésiastique est à l'origine d'ouvrages portant sur les différents peuples – entre autres, les Goths, les Vandales, les Suèves, les Lombards, les Brittons, les Angles. Dans ce nouveau cadre historique et littéraire, on relate parfois les événements des églises locales, expression de ces peuples. C'est le cas de l'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* de Bède (672/673-735), écrivain extraordinairement prolifique et éclectique. Dans cet ouvrage, Bède s'appuie sur les sources les plus diverses : documents écrits, traditions orales, légendes, récits de témoins oculaires. L'histoire qu'il esquisse est d'un grand intérêt, car elle nous fournit des renseignements précieux sur l'Église anglaise et sur le territoire où elle s'est implantée⁴⁹.

La Bibliothèque de Photius et la *Souda* en Orient

En Occident, après avoir subi au cours du temps des transformations et des adaptations dictées également par les conditions historiques, la tradition de la « biographie littéraire » inaugurée par Jérôme s'essouffle jusqu'au début du XII^e siècle. En revanche, en Orient, on voit en Photius (c. 820-891) un de ses exceptionnels représentants : il est à la fois polygraphe, érudit, professeur à l'Université de Constantinople, puis chef de la chancellerie impériale et patriarche de Constantinople, après avoir été arraché – comme il le dit dans une lettre⁵⁰ – à une vie tranquille, à une douce paix, à cette quiétude totale et cette pure et très douce familiarité avec ceux qui l'entouraient (c'est-à-dire ses amis ou élèves). C'est précisément de sa passion pour les études et l'enseignement que naît l'œuvre dont on va parler. Il s'agit de l'Ἀπογραφὴ καὶ συναρίθμησις τῶν ἀνεγνωσμένων βιβλίων (...), « Description et énumération des livres que nous avons lus sur lesquels notre frère Tarasius a demandé un jugement sommaire ; il y en a trois cents moins vingt-et-un », comme on peut le lire dans les deux manuscrits les plus importants qui la conservent, le *Marcianus gr.* 450 et le *Marcianus gr.* 451. L'ouvrage, connu également sous le nom de *Myriobiblon* ou de *Bibliotheca Photii*, constitue une mine d'or pour les notices sur les auteurs chrétiens (cent cinquante-sept chapitres, appelés traditionnellement *codices*) et profanes (auxquels sont dédiés cent vingt-deux *codices*), ainsi qu'une source précieuse pour de nombreuses œuvres que Photius a connues, mais qui furent ensuite perdues. En ce qui concerne la littérature chrétienne, on a égaré, parmi les ouvrages cités à plusieurs reprises par Photius, une centaine d'œuvres, alors que soixante seulement nous sont parvenues ; pour la littérature païenne, antique ou byzantine, le naufrage a été encore plus impressionnant : plus de quatre-vingt dix œuvres perdues contre une trentaine que l'on a conservées. Ont également été recueillis des actes de conciles, des extraits d'histoires ecclésiastiques, des actes de martyrs, des métaphrases bibliques et des compositions poétiques. Le lecteur se trouve en face de deux cent soixante-dix-neuf notices (en réalité il y en a deux cent quatre-vingts) séparées les unes des autres, et présentant des *codices* de différentes dimensions : cela peut aller de

la simple information, par exemple, sur l'*Introduction à l'Écriture* d'Adrien (cod. 2) à des dizaines de pages dédiées à Job le Moine (cod. 232), à Euloge, archevêque d'Alexandrie (cod. 230) ou à Ephrem (cod. 229). Tantôt sont seulement indiqués le nom de l'auteur et le titre de l'œuvre, tantôt sont fournies des notices sur sa vie, sur le contenu et le style de l'œuvre analysée, ou encore un jugement sommaire sur sa valeur : souvent sont introduits dans le codex de larges extraits reliés entre eux par un résumé. La succession des *codices* n'obéit à aucun système déterminé : elle n'observe ni un critère de contenu, ni un ordre chronologique, elle n'est le fruit d'aucune affinité argumentative ni de distinctions religieuses. Photius montre beaucoup d'intérêt dans ses « lectures » pour les œuvres théologiques et doctrinales des premiers siècles : il connaît et mentionne Justin, Irénée, Hippolyte, Clément d'Alexandrie, Origène, Pamphile, Méthode d'Olympe ; et encore Athanase, Basile, Grégoire de Nysse, Cyrille d'Alexandrie, Jean Chrysostome qui représente pour lui un modèle d'orateur chrétien, Synésius, l'hérétique Eunome, Théodore de Mopsueste, et encore Jean Philopon, Maxime le Confesseur, Jean Moschos, Procope de Gaza, etc. Il consacre une grande partie de son attention aux *Histoires ecclésiastiques* : Eusèbe de Césarée, Socrate, Sozomène, Théodoret de Cyr, l'arien Philostorge, le nestorien Jean d'Égée, le monophysite Basile de Cilicie sont des écrivains qu'il a lus et pour ainsi dire qu'il a « classés ». Il est attiré également par l'éloquence et par la rhétorique, ce qui ne l'empêche pas de discourir des auteurs et des livres de médecine, de traiter de sciences naturelles, de géographie, et d'agriculture et de bien d'autres domaines encore.⁵¹ .

La *Bibliotheca* est donc le fruit des lectures que Photius a faites à des périodes différentes, puis dont il a rendu compte dans des fiches. Et, selon plusieurs critiques, l'ordre observé dans son ouvrage correspondrait même à l'ordre qu'il a lui-même suivi lors de ses lectures. Les fiches auraient ensuite été remises au secrétaire ou aux secrétaires en l'état. Il s'agit donc d'une œuvre historique et littéraire exceptionnelle, qui a été définie comme la plus importante du Moyen Âge et qui met Photius au rang des plus grands humanistes.

Au ^x e siècle, probablement plutôt vers sa fin, apparaît une autre œuvre, le *Lexique de Suidas* (Σουίδας), un auteur dont nous ignorons tout. Ce nom apparaît comme une hellénisation de la forme barbare *Souda* , qui devait être l'authentique. Mais les hypothèses des

chercheurs sur ce nom, son origine et sur sa signification sont variées. D'après certains, *Souda*, en effet, ne désignerait pas le nom du compilateur, mais le titre du recueil. C'est un ouvrage singulier qui contient environ 30 000 articles de nature grammaticale, étymologique, historique, biographique, littéraire, géographique, scientifique, etc., et qui se réfère aux domaines des savoirs les plus divers, disposés dans des articles classés par ordre alphabétique, selon la prononciation du grec de l'époque où il a été composé. On peut dire que l'on est face à une sorte d'encyclopédie. Elle commence par une liste de onze auteurs dont la *Souda* se serait inspirée, y puisant des informations ; parmi eux figurent des personnages de l'Antiquité tardive, comme Grégoire de Nazianze pour la partie patristique, ou d'époque byzantine, comme Constantin Porphyrogénète pour la partie historique, ou Hésychius de Milet, avec son *Onomatologie*, pour la partie biographique, ou encore Jean Philopon pour la partie philosophique. Or une part importante de l'immense travail de la *Souda* consiste en des articles sur l'histoire de la littérature, ce qui est très intéressant parce qu'elle nous fait découvrir des titres d'œuvres et des noms d'auteurs grecs mineurs, totalement inconnus, et qu'elle fournit ainsi des notices très précieuses, dans un horizon très large, sur tous les genres littéraires qui ont existé pendant presque deux mille ans, d'Homère jusqu'à la composition de l'ouvrage. Il faut ajouter que souvent, les données ne sont pas de première main, mais qu'elles sont empruntées à d'autres lexiques, des compilations scolastiques, des chroniques byzantines, des épitomés ou des recueils d'*excerpta*. Aussi n'est-il pas rare d'y déceler quelques confusions ou erreurs, difficilement amendables⁵².

La fortune de l'œuvre de Jérôme au Moyen Âge latin

En Occident, comme je le disais, on ne signale plus depuis longtemps d'auteurs analogues. Il faut attendre les fameux *Nomenclatores veteres* pour voir renaître la tradition inaugurée au IV^e siècle. Le premier d'entre eux est Sigebert de Gembloux, qui naît en 1028 ou 1029 et meurt en 1112. Outre sa *Chronica universalis*, il

compose un *Catalogus de illustribus viris* ⁵³ , qui, d'après l'exemple de Jérôme et de Gennade, trace une histoire littéraire dans un ordre chronologique (il y a d'ailleurs sur ce point de graves erreurs et des inexactitudes), tout en y joignant quelques brefs jugements. L'ouvrage a été achevé en 1111 et comprend des auteurs de l'époque : il y a cent soixante et onze profils, dont le dernier est, selon la tradition, celui, très succinct, de Sigebert lui-même. Ils incluent de nombreux auteurs de langue grecque (Denys, Amphiloque, Théodoret, Socrate, Sozomène, Cyrille), qui disparaissent toutefois totalement au fil de l'ouvrage.⁵⁴ .

Aussitôt après lui, lors de la première moitié du XII^e siècle, apparaît un autre auteur du Moyen Âge latin, Honorius d'Autun, sur la vie et la personnalité duquel nous ne possédons que très peu d'informations. Ses compositions sont de nature encyclopédique et abordent des questions très disparates : exégétiques, théologiques, ascétiques, morales, liturgiques, philosophiques et également historiques. Esprit actif et curieux, il se place dans le sillon d'une tradition aux formes et aux règles bien consolidées et s'inspire abondamment des Pères antiques et médiévaux. C'est un autre médiateur qui est capable, après s'être approprié l'immense patrimoine chrétien précédent, de le transmettre, parfois simplifié, à la postérité, comme le prouvent la diffusion de ses travaux et l'influence qu'ils exercèrent surtout sur la culture ecclésiastique de l'époque suivante. Parmi ses nombreux traités, Honorius écrivit le *De luminaribus ecclesiae sive de scriptoribus ecclesiasticis* ⁵⁵ , en quatre livres ; il laisse un abrégé d'histoire « littéraire » ou, mieux, une liste d'écrivains ecclésiastiques sur le modèle de Jérôme ou de Gennade, qui va jusqu'à Rupert, Anselme et Lanfranc (les auteurs grecs mentionnés sont peu nombreux : Justinien, Théodoret de Cyr, Isaac, prêtre d'Antioche, Cyrille d'Alexandrie). Comme le veut la coutume, cette œuvre contient une notice sur Honorius lui-même : il se définit *Augustodunensis ecclesiae presbyter et scolasticus* , déclarant donc appartenir à l'Église d'Autun en France, et il fournit un inventaire plus long des titres de ses ouvrages. Il est surprenant toutefois que l'examen de ces ouvrages n'étaye pas cette déclaration et fasse même pencher plutôt en faveur d'une origine allemande. De toute façon, le fait qu'il ait rédigé un *De viris illustribus* est bien la preuve qu'il jugeait important de mettre à jour et de laisser à la postérité une œuvre entreprise par d'autres.

C'est à cette même période que remonte un énième catalogue d'écrivains dû au fameux anonyme de Melk, confondu par erreur avec Henri de Gand (Melk est le siège d'une célèbre abbaye bénédictine en Basse Autriche, sur la rive droite du Danube). L'ouvrage – composé vers 1135 – présente jusqu'au XII^e siècle une série d'auteurs, selon le schéma et dans le style que l'on connaît. Il est intéressant et pour les sources auxquelles l'auteur a recouru, qui vont de l'*Historia ecclesiastica* de Bède à la *Chronica* de Hermann von Reichenau, et pour la quantité de détails historiques et littéraires qu'il fournit, dont on ne possède aucun autre témoin⁵⁶.

Une telle floraison concentrée pendant ces années-là, démontre, dans certaines limites, l'intérêt suscité par le monde patristique, qui était loin pourtant d'être cultivé dans sa globalité, mais surtout par ces quelques excellents auteurs qui étaient des maîtres dans leurs domaines respectifs. Il était d'usage à cette époque de privilégier les grands théologiens, pour puiser en eux des *sententiae* précises : on les extrapolait de leur contexte, on les citait ensuite comme des *auctoritates* (où le terme *auctoritas* désigne le texte en soi, et pas l'auteur du texte), et on les utilisait en faveur de ses propres argumentations, fidèles à la dialectique. C'étaient les fameux *dicta authentica*, qui se différenciaient au Moyen Âge des *dicta magistralia*, ou des *magistri*, c'est-à-dire de ceux qui, à partir du XII^e siècle, recevaient une mission canonique avec la permission d'enseigner, obtenue à la suite d'un examen⁵⁷. C'est de là aussi fort probablement que dépend le regain de succès des *De viris illustribus*, qui ne sont ni des recueils de morceaux choisis, ni des recettes spirituelles, ni des documents canoniques, mais plutôt des galeries de portraits d'auteurs avec des notices sur leur vie et leurs œuvres. On ne peut pas dire que le Moyen Âge apporte un renouveau dans les études patristiques. Si au cours de la première Scolastique elles représentaient une source fondamentale, plus tard, au XIII^e siècle, rares sont les auteurs qui se tournent vers le passé, hormis certains comme Bonaventure, Thomas d'Aquin et quelques autres encore : l'intérêt historique et plus encore l'intérêt littéraire vers les Pères tombent en désuétude.

On peut considérer Johann von Tritheim (*Johannes Trithemius*), qui naît à Tritheim en 1462 et meurt à Würzburg en 1516, comme le dernier représentant tardif de cette tendance. Si d'une part son *Liber de scriptoribus ecclesiasticis* s'inspire ouvertement de la tradition

antique, de l'autre il annonce une nouvelle époque. Johann, qui s'est enfui très jeune de chez lui, devint bénédictin dans le monastère de Sponheim, dont il fut élu abbé : polygraphe, humaniste et théologien, attiré par l'alchimie, par les sciences occultes et la cryptographie, son activité suscite d'un côté les suspicions et les critiques, de l'autre les protections et les approbations. Après avoir quitté Sponheim en 1505, il se rendit à Würzburg, dans un autre monastère bénédictin, où, en 1506, il fut de nouveau élu abbé. Il consacra une grande partie de ses études à l'histoire. Dans l'ouvrage cité, il se limite à faire des résumés – non sans certaines erreurs ou malentendus – des profils que Jérôme, Gennade ou Isidore avaient tracé de nombreux siècles auparavant. Mais lui aussi compose un *De luminibus sive de viris illustribus Germaniae*, inspiré par Jakob Wimpfeling (1450-1528), humaniste allemand qui participe de la polémique religieuse en critiquant la curie romaine et qui apparaît comme l'un des plus grands protagonistes de la conscience nationale allemande en plein réveil ou, comme si l'on préfère, du nationalisme culturel allemand. Quoi qu'on en dise, on ne peut pas nier la recherche de nouveautés chez Trithemius, même si elles apparaissent ensuite sous la forme de notions anciennes. En plus de cet ouvrage sur les hommes illustres allemands, il en rédigea un autre, le *De viris illustribus Ordinis Sancti Benedicti* [58](#), où il met en lumière les personnalités de son Ordre qui se sont signalées.

Les Pères de l'Église au XVI^e siècle

Ces annonces de nouveauté et de changements dans la vision de l'antiquité chrétienne, dont Trithemius se fait l'interprète, s'accroissent grandement au cours du XVI^e siècle. Au siècle précédent, les humanistes avaient déjà porté un regard différent sur l'héritage de l'antiquité, mettant en lumière les valeurs profanes, sans que la plupart oublient pour autant les valeurs chrétiennes. C'est l'époque des grandes éditions de textes qui coïncident naturellement avec la découverte des caractères mobiles et de l'imprimerie ; c'est l'époque des « incunables », qui seront suivies par les fameuses « éditions du XVI^e siècle », toujours plus nombreuses, qui

correspondaient au désir de mettre à la disposition de couches sociales plus humbles des éditions de textes antiques, parmi lesquelles figurent de très nombreux textes chrétiens. C'est la fin (ou presque) de l'ère des manuscrits conservés dans les bibliothèques ou dans les mains de quelques érudits ; et avec elle, c'est la fin de l'époque des florilèges, des compositions d'*excerpta* , des recueils de *sententiae* , des compilations de documents doctrinaux, des « médaillons » d'auteurs dont on a suivi les faits et gestes à travers plus de mille ans d'histoire : des genres littéraires simples, brefs, primitifs, qui avaient tout de même permis à certains esprits de se nourrir et au monde « barbare » d'accéder lentement non seulement au grand patrimoine de la culture chrétienne antique, mais aussi à la culture grecque et romaine profane, à travers notamment le rôle de médiateurs que jouait un nombre considérable d'auteurs ecclésiastiques⁵⁹ .

Avec la Renaissance puis la Réforme protestante et la Contre-réforme catholique, on entra dans une nouvelle phase pour les études sur l'Antiquité chrétienne. On ne se contenta plus de témoignages de seconde main, mais on voulut remonter directement aux sources dans leur intégrité. Aussi imprimer les éditions des Pères imposait-il de retrouver, de lire et de valoriser les manuscrits, et en même temps d'élaborer des règles capables d'évaluer l'origine, la chronologie, la qualité des codex mêmes, pour pouvoir précisément placer les plus fidèles aux originaux, ou tout du moins ceux que l'on croyait tels, à la base des éditions nouvelles. C'est à cette même époque qu'apparut l'exigence de soumettre le matériel recueilli à un examen critique. Les réformateurs appliquèrent cette méthode de façon différente. Attachés au principe scripturaire, ils évaluèrent les enseignements des Pères d'après leur fidélité à la Bible. Si Luther adopta une position négative, une attitude fermée envers eux, Melancthon, Calvin – et d'autres encore – eurent une vision plus positive, considérant les Pères comme les représentants de l'Église, unie et vierge encore de toute corruption, tandis que les théologiens catholiques, surtout après le Concile de Trente, s'efforçaient avec le plus grand zèle d'en approfondir la pensée et parfois même d'en scruter la forme. On développa la théologie positive qui donna aux Pères une place éminente⁶⁰ .

C'est précisément dans le domaine historique et littéraire qu'éclata au cours du XVI^e siècle et même au delà une franche polémique entre les protestants et les catholiques, et les écrivains ecclésiastiques furent

souvent invoqués dans les controverses qui en découlèrent. Même si les œuvres que l'on va citer sont historiques et n'appartiennent pas au domaine des histoires de la littérature chrétienne, elles accordent une place de premier ordre aux auteurs grecs (ou latins) exégètes ou théologiens – fussent-ils pasteurs ou laïcs – qui ont laissé un patrimoine écrit, auquel on a fait évidemment référence, tout en l'interprétant différemment. C'est pour cette raison que je les évoquerai ici. Je me réfère notamment aux recueils qui s'intitulent *Centuries de Magdebourg* – le titre de la première édition commence ainsi : *Ecclesiastica Historia integram Ecclesiae Christi ideam quantum ad locum, propagationem (...) attinet : secundum singulas centurias perspicuo ordine complectens (...) Per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica (...)*. Rédigeant leur texte en latin, les historiens protestants allemands avaient l'intention de montrer à quel point l'annonce originelle du Christ avait été trahie par l'Église catholique, et comment la pureté de l'esprit évangélique avait été ravivée par les protestants. Cette œuvre polémique voulait lutter contre le catholicisme dans le domaine purement historique ; l'idée était de Mattia Vlacich, appelé en latin *Matthias Flacius Illyricus* , un représentant du luthéranisme le plus strict, qui réunit à Magdebourg une kyrielle de collaborateurs lesquels, sous son impulsion, rédigèrent treize volumes. L'ouvrage fut divisé par siècles, d'où le nom de « centuristes » que l'on donna à ses auteurs. Il devait s'étendre jusqu'à la Réforme, mais, pour de nombreuses raisons, il ne fut pas terminé, laissé en suspens au XIII^e siècle. À chaque siècle, une série constante de sujets est traitée. La première édition fut publiée à Bâle de 1559 à 1574, la deuxième dans la même ville en 1624 ; une troisième, comprenant seulement 6 volumes allant jusqu'au V^e siècle, à Nuremberg de 1757 à 1765. Cette œuvre est aussi très intéressante pour notre sujet. Il suffit de penser, pour donner un exemple spécifique, à l'ampleur du chapitre *De episcoporum et doctorum viris* – p. 880/1337 – dans la *Centurie* dédiée au IV^e siècle (Bâle 1561) et aux informations, y compris celles concernant les éléments littéraires, qui y affluent pour chaque personnage.

Il ne me reste plus qu'à relater brièvement la réaction des catholiques qui fut immédiate et qui se traduisit chez le premier jésuite allemand, Pierre Canisius (1521-1597) par sa réfutation, restée inachevée, des auteurs des *Centuries* : il publia deux ouvrages, le

Commentariorum de Verbi Dei... liber primus , Dillingen 1571 et les *De Maria Virgine... libri quinque* , Ingolstadt 1577, réunis ensuite dans un volume unique intitulé *Commentariorum de Verbi corruptelis* (1583). Réaction qui atteint le domaine spécifique de l'histoire lorsque Cesare Baronio édita à son tour une œuvre qui voulait s'opposer à celle des auteurs des Centuries. Imprimés à Rome, à la typographie Vaticane de 1588 à 1607, d'abord sous le titre de *Historia ecclesiastica controversa* puis sous celui plus familier d'*Annales ecclésiastiques* , ses douze volumes in-folio traitent de l'histoire de l'Église des origines jusqu'à la fin du XII^e siècle. Suivront vingt-et-une rééditions, la dernière étant celle de Bar-le-Duc, qui remonte à 1860-1887. Il est indéniable que cet ouvrage monumental, même avec les limites et les lacunes qu'ont soulignées plus d'un critique, livre un nombre extraordinairement élevé de documents utiles, pour l'histoire et pour la littérature.

Les Histoires sacrées et ecclésiastiques

Si dans ces œuvres grandioses les écrivains occupaient déjà une place considérable, on peut dire la même chose et même plus encore d'un des plus importants personnages de la Contre-réforme : Roberto Bellarmino (1542-1621), qui écrivit pour les domaines des lettres et de l'histoire un *De scriptoribus ecclesiasticis*, publié à Rome en 1613. Son panorama commence par les auteurs de l'Ancien Testament (Moïse, à qui l'on a attribué le Pentateuque, Josué, les prophètes, etc.), et il continue avec ceux du Nouveau Testament (Pierre, Paul, les évangélistes, etc.) jusqu'aux auteurs suivants, répartis par siècles, comme Georges Cedrenos, Nicète Coniates, Nicolas Cabasilas et enfin Martin Navarro (1493-1586). L'œuvre qui s'arrête donc au milieu du XVI^e siècle sera achevée et enrichie par un confrère jésuite, Philippe Labbé qui rédigea deux volumes *De scriptoribus ecclesiasticis* (Paris, 1660), après avoir fait imprimer un *De byzantinae historiae scriptoribus protrepticon* (Paris, 1658). C'est pendant ces mêmes années que sort posthume le livre d'un théologien protestant, Johann Gerhardt (†1637), où apparaît pour la première fois le terme « patrologie », qui connaîtra un grand succès. Le titre *Patrologia sive de primitivae ecclesiae*

christianae doctorum vita et lucubrationibus opus posthumum , Iena, 1653 (deuxième édition 1668) traduit déjà clairement les intentions de l'auteur, en précisant une formule qui a vieilli au fil des siècles, et qui nous est parvenue avec quelques modifications.

Il est indéniable qu'au XVII^e et au XVIII^e siècles on assiste à une floraison d'études patristiques également pour les grandes éditions des œuvres, à commencer par celle que réalisent les Bénédictins de Saint-Maur⁶¹ . La Congrégation, qui avait son propre siège à Paris à Saint-Germain-des-Prés et qui fédérait en 1669 cent soixante dix-huit monastères de France, avait alors comme supérieur général un homme érudit et éclairé, dom Tassin, qui était convaincu que l'ignorance avait provoqué de terribles ravages dans les monastères de l'Ordre. Aussi s'engagea-t-il à promouvoir les sciences dans sa propre congrégation, en orientant les meilleurs moines qui étaient aussi ses compagnons, comme Mabillon et Coustant, Montfaucon ou Blampin, vers l'étude de l'épigraphie, de la théologie mais aussi de l'histoire et de la littérature. Naît alors l'idée, qui ne fut réalisée que partiellement, de créer une « Nouvelle Bibliothèque générale des Pères », sur le modèle des grandes œuvres qui étaient nées, quoique de manière fragmentée, suite à la découverte de l'imprimerie.

Un tel climat se refléta également dans les histoires de la littérature. Il faut rappeler à ce sujet trois auteurs de premier ordre. Le premier est Louis Ellies Du Pin (1657-1719), qui rédigea la *Bibliothèque universelle de tous les auteurs ecclésiastiques...* , en cinquante huit volumes, édités à Paris de 1686 à 1711 ; le deuxième est Louis Sébastien Le Nain de Tillemont (1637-1698), avec ses *Mémoires pour servir à l'histoire des six premiers siècles* , en seize volumes publiés encore à Paris de 1693 à 1712 ; le troisième est Remi Ceillier (1688-1763), qui écrivit l'*Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* , en vingt-trois volumes, sortis toujours à Paris de 1729 à 1763. Le premier entreprit un travail considérable, réussissant déjà en 1696 à publier douze volumes, qui s'attirèrent de sévères critiques, au point de provoquer l'intervention de Bossuet et de déclencher la censure contre lui. Cela n'empêcha pas notre auteur de poursuivre et d'achever son livre en 1704, en lui donnant le nouveau titre de *Histoire de l'Église et des auteurs ecclésiastiques* . Le deuxième, Le Nain de Tillemont, élevé dans un esprit janséniste au sein des écoles de Port-Royal, voulut fonder la vérité des faits historiques sur des

documents et fut avide de connaître le christianisme des premiers siècles, une passion inspirée par une sincère piété religieuse. C'est seulement en 1676 qu'il fut ordonné prêtre (les volumes V à XVI des *Mémoires* furent publiés posthumes à partir de 1698, par P. Tronchay, qui ajouta un texte sur l'auteur lui-même : *Idée de la vie et de l'esprit de M. Le Nain de Tillemont*). Le Nain voulut donc à tout prix fonder ses propres travaux uniquement sur les sources et la recherche philologique, il s'imposa la plus grande précision et un fort esprit critique lorsqu'il examinait et narrait les événements. Aussi certains modernes n'ont-ils pas hésité à dire qu'il fallait voir dans son œuvre – en plus de ses *Mémoires* , on peut considérer que son *Histoire des empereurs et des autres princes qui ont régné durant les six premiers siècles de l'Église* est elle aussi capitale – « le début de l'historiographie moderne de l'Empire romain et de l'Église antique » et que « de ce point de vue, ses deux grandes œuvres restent fondamentales et, en substance, pas encore tout à fait dépassées »⁶² . Le troisième historien mentionné est Rémi Ceillier, bénédictin, prieur du monastère de Saint-Jacques de Neufchâteau puis du monastère de Flavigny jusqu'à sa mort ; son œuvre fut contestée à cause de penchants jansénistes dont était accusé l'auteur. Il y énumère les écrivains sacrés depuis l'Ancien et le Nouveau Testament jusqu'en 1250.

D'autres théologiens et historiens de différentes confessions chrétiennes se sont également consacrés à des travaux analogues. C'est le cas de William Cave (1637-1713) qui diffuse un *Scriptorium ecclesiasticorum historia literaria a Christo usque ad saeculum XIV* , Londres, 1688-1698, qui aura une édition posthume, grâce à H. Wharton, Oxford 1740-1743, mise à jour pour la période qui s'étend de 1300 à 1517. Il faut aussi évoquer le théologien français Casimir Oudin (1638-1717) qui, après être entré dans l'Ordre des Prémontrés, a été emprisonné à l'Abbaye de Ressons, pour avoir été en contact avec les calvinistes. Il parvint à s'enfuir et se réfugia à Leiden, en Hollande, où il se convertit au protestantisme. C'est l'auteur d'un *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis* , en trois volumes, qui sort posthume en 1722. Théologien luthérien allemand, mais aussi fin philologue, bibliographe expert, célèbre prédicateur et professeur, Johann Albert Fabricius (1668-1736) est mentionné ici pour sa *Bibliotheca graeca* , un répertoire aujourd'hui encore fort utile pour sa critique des *codices* ; il y résume la science philologique des XVI^e et XVII^e

e siècles. Elle fut publiée en quatorze volumes de 1705 à 1728 et republiée, incomplète, par G. C. Harles en douze volumes à Hambourg, 1790-1809. Du côté catholique, je citerai le nom de D. Schram († 1797), avec son *Analysis operum sanctorum Patrum* (jusqu'à Ambroise et Épiphrane), en dix-huit volumes, et celui du bénédictin G. Lumper, avec son *Historia theologico-critica sanctorum Patrum* (qui se limite aux auteurs des trois premiers siècles), en treize volumes, Vienne 1783-1799.

Je m'arrête ici (sans pour autant prétendre avoir été exhaustif), parce que je crains que cette liste ne soit un peu aride et peu adaptée au but que je me suis fixé, c'est-à-dire de mettre en évidence le grand intérêt que les érudits nourrissaient, même pour des raisons confessionnelles, envers les auteurs chrétiens, avec une certaine prédilection pour les auteurs anciens.

Jusqu'ici j'ai mis en lumière un courant que l'on peut définir, pour utiliser un terme moderne, comme « patrologique ». Il comprend deux genres d'écrits : les « histoires littéraires » et les « histoires ecclésiastiques ». Les premières – dont le *De viris illustribus* de Jérôme constitue le premier et très célèbre modèle – ont fourni des informations sur la vie et les œuvres d'auteurs chrétiens, en s'attachant notamment à leur façon de s'exprimer ; les secondes – dont l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée a été le premier exemple fondamental – ont laissé, grâce à des extraits, des résumés ou des citations textuelles, un vif témoignage sur ces mêmes auteurs et sur l'époque à laquelle ils ont vécu. Tout au long de la tradition que nous avons parcourue, j'ai souhaité me concentrer essentiellement, mais pas exclusivement, sur les premiers siècles de notre ère.

Les Patrologies

C'est dans le même ordre d'idée qu'ont été composés et qu'ont connu un large succès, dans le domaine catholique, les manuels de *Patrologie* – le terme, comme on l'a vu, est créé par un théologien protestant, Gerhardt, dès le XVII^e siècle. Ces manuels présentent des auteurs chrétiens de langue grecque et latine, ainsi que d'autres qui utilisaient différentes langues comme le copte, le syriaque, l'éthiopien,

l'arménien, le géorgien. Ces livres manifestent une caractéristique commune : ils se limitent à analyser la matière relative à l'antiquité et à l'Antiquité tardive – jusqu'à Jean Damascène († 749) ou jusqu'au deuxième concile de Nicée (787), voire jusqu'au schisme entre l'Orient et l'Occident (1054), pour reprendre le terme le plus récent. Il suffit de penser, pour n'en citer que quelques-uns, aux travaux de J.A. Möhler dont le titre est *Patrologie oder christliche Literärgeschichte*, Regensburg, 1840, à celui de Rauschen, plusieurs fois remis à jour, d'abord par Wittig puis par Altaner et par Stuiber, sous le titre *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* ⁶³. Je voudrais citer encore les deux volumes des *Istituzioni di Patrologia* d'Ubaldo Mannucci, qui furent republiés à six reprises, la sixième édition ayant été revue et enrichie par A. Casamassa, Rome, 1948-1950 ; les deux volumes (1950 et 1953) de la *Patrology* de Johannes Quasten, poursuivie plus tard par des professeurs de l'*Institutum Patristicum Augustinianum* de Rome et d'autres spécialités, sous la direction de A. Di Berardino (Turin, 1978 ; Gênes, 1996 ; Gênes, 2000), ou encore le volume tout récent de H. R. Drobner qui a pour titre *Lehrbuch der Patrologie*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1994. Enfin il est utile de rappeler les cinq volumes de l'*Introduzione ai Padri della Chiesa* de G. Bosio, E. Dal Covolo, M. Maritano, qui, en reprenant la formule des *Patrologies*, donnent des notices sur les auteurs et les œuvres, dont ils offrent de larges extraits, complétés par une riche bibliographie (Turin, 1993-1996 : t. I, *Secoli I e II* ; t. II, *Secoli II e III* ; t. III, *Secoli III e IV* ; t. IV, *Secoli IV e V* ; t. V *Secoli V-VIII*). Le *Lexicon der antiken christlichen Literatur*, édité sous la direction de S. Döpp et W. Geerling, Fribourg sur B., Bâle, Vienne, 2002, se pose idéalement dans le sillage d'« Altaner », dont il abandonne cependant la présentation historico-génétique au profit du format du dictionnaire.

Le *Dizionario di Patristica e di Antichità Cristiane*, 3 vol., Casale Monferrato, 1983-1988 (trad. fr. Paris, 1990) ; 2^{ème} édition Gênes-Milan, 2006-2008, offre un horizon encore plus large.

La naissance et l'affirmation des histoires de la littérature

Parallèlement au courant patrologique, on signale un autre courant qui tend à relever les éléments proprement littéraires. Ainsi, sans pour autant négliger les facteurs historiques, doctrinaux et dogmatiques, les études commencent à être axées sur les facteurs philologiques, rhétoriques et linguistiques pour les approfondir. En témoigne par exemple le changement des titres mêmes des livres publiés : on pouvait lire *Grundlinien der Geschichte der kirchlichen Litteratur* sur le frontispice d'un volume dû à H.I. Pestalozzi, Göttingen 1811 ; on a vu le double titre de l'ouvrage de Möhler, qui veut peut-être éviter d'employer une terminologie apparue à l'époque de Luther, mais aussi élargir un champ qui devait lui apparaître trop limité pour contenir toutes les richesses de l'expérience patristique. À la fin de 1800, le protestant libéral A. von Harnack composa sa monumentale *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. I, *Die Überlieferung und Bestand*, Leipzig 1893 ; II et III, *Die Chronologie*, 1897 et 1904. Pendant les mêmes années et les suivantes, du côté catholique, O. Bardenhewer écrivit une œuvre tout aussi imposante, la *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. I, Freiburg in Br. 1902 (2. ed. 1913) ; II, 1903 (2. ed. 1914) ; III, 1912 ; IV, 1924 ; V, 1932 (n'oublions pas certes que l'épithète *altkirchliche* veut mettre l'accent sur la réalité de l'Église et donc s'opposer au terme *altchristliche* que Harnack préférait, mais n'oublions pas non plus que les deux termes privilégient les facteurs doctrinaux sur les autres).

Depuis, les *Histoires de la littérature chrétienne ancienne* – je me limiterai ici à celles qui concernent exclusivement ou partiellement les auteurs grecs – se sont profondément renouvelées quant à la vision générale de la discipline, à l'approche du sujet et aux contenus. Du point de vue littéraire, la *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig 1911, de H. Jordan représente une tentative intéressante, même si elle n'a pas eu de succès, car elle a ordonné la matière par genres littéraires, ou si l'on préfère, selon le développement des formes singulières de langue grecque et latine, en premier lieu la prose, puis la poésie. Dans la Ve édition de l'œuvre immense de W. von Christ, *Geschichte der griechischen Literatur* (Munich 1924), O. Stählin compose la partie sur la *Altchristliche griechische Literatur*. Entre 1928 et 1930, l'*Histoire de la littérature grecque chrétienne jusqu'à la fin du IV^e siècle* d'Aimé Puech est publiée en trois volumes à Paris. En 1928, encore à Paris, sort la *Littérature grecque chrétienne* de Gustave Bardy. En 1942

apparaît à Chicago *A History of Early Christian Literature* de E. J. Goodspeed (qui aura une édition successive revue et corrigée par R. M. Grant en 1966), un travail qui insère également les auteurs de langue grecque et latine. En 1948, au sein d'un volume intitulé *Problemi e orientamenti critici di letteratura*, Giuseppe Lazzati donne une contribution brève mais très déterminante sur *Problemi e orientamenti di letteratura cristiana antica greca* (Milano, p. 115-143). En 1956, à Rome, est publiée la *Letteratura greca cristiana* de Michele Pellegrino (la réédition de la 3^e édition revue et corrigée date de 1983). En 1968 sort à Paris la *Littérature grecque chrétienne* de A.-M. Malingrey. La publication du livre de M. Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina* où l'auteur – comme Goodspeed – dépasse la dichotomie entre les deux zones linguistiques, traitant indistinctement de l'une et de l'autre sans les séparer, remonte à 1969. Plus récemment, trois volumes, de plus de 1600 pages, voient le jour grâce à C. Moreschini et E. Norelli (I, *Da Paolo all'età costantiniana* ; II, 1 e 2, *Dal concilio di Nicea agli inizi del Medioevo*), Brescia 1995 et 1996. En 1999 est publié le volume intitulé *Storia della letteratura antica greca e latina* de M. Simonetti et E. Prinzivalli (Casale Monferrato)⁶⁴. Enfin on peut signaler une publication, la *Storia della civiltà letteraria greca e latina*, Turin 1998, sous la direction d'I. Lana et E. V. Maltese, dans le troisième volume de laquelle est accordée une grande place à la littérature chrétienne antique. En effet, il s'agit d'un domaine où se croisent les textes de langue grecque et de langue latine, dans un cadre très important qui définit le caractère unitaire intrinsèque entre l'Occident et l'Orient et entre les mondes chrétien et profane.

Si l'on observe les publications jusqu'ici mentionnées, on peut facilement remarquer l'intérêt qu'a suscité, depuis maintenant plus d'un siècle, la littérature chrétienne antique (qui s'étend, pour l'Occident, jusqu'à la période du haut Moyen Âge, voire plus loin encore), alors que l'attention pour la littérature byzantine et tardobyzantine est bien moindre. Il suffit de mentionner H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur in byzantinischen Reich*, Munich 1959 ; du même, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, Munich 1971 ; on encore *Das literarische Schaffen der Byzantiner. Weg zu seinem Verständnis*, Vienne 1974 ; ainsi que S. Impellizzeri, *La letteratura bizantina*, Florence 1975⁶⁵.

Parallèlement on peut noter les caractéristiques de ces volumes et la distance qui les sépare des *Patrologies*. En effet, ils reflètent un mouvement précis, où la matière traitée, c'est-à-dire la *Littérature chrétienne antique*, acquiert progressivement une autonomie par rapport aux autres disciplines auxquelles elle a été soumise pendant de nombreux siècles. Le procédé se développe déjà au début du XIX^e siècle, quand les protestants résolvent la Patristique à travers l'histoire des dogmes et quand les catholiques commencent en quelque sorte à critiquer la fragmentation et l'incohérence des *Patrologies*, se demandant si elles ne devraient pas renaître, sous une autre forme.

Cette recherche propose trois solutions : la première considère que la *Littérature chrétienne antique*, identifiée substantiellement avec la *Patrologie*, est une branche de la théologie historique. Aussi ne l'identifie-t-on pas avec la science qui étudie la littérature en général. Mais il faut ajouter que désormais elle n'est plus un simple recueil de vies et d'œuvres des Pères de l'Église, elle examine aussi tous les contenus des écrits en question, ainsi que tous les phénomènes historiques du monde dans lequel ils vivaient. C'est tout du moins en ces termes que s'exprime un patrologue⁶⁶.

La deuxième solution, au contraire, prend ses distances par rapport à la théologie et voit la discipline dans un horizon littéraire ou historico-littéraire. Franz Overbeck⁶⁷, le plus grand représentant de cette tendance, à la fin du XIX^e, soutient que l'on ne peut pas parler de littérature patristique en l'absence de forme littéraire achevée, comparable à celle de la littérature païenne. Et le critique parvient à une conclusion paradoxale : d'une part il ne fait commencer la littérature chrétienne qu'au III^e siècle, avec Clément d'Alexandrie, le premier auteur qui, selon lui, aurait exprimé sa pensée, sa foi, disons sous des formes littéraires qui n'ont rien à envier aux lettres classiques ; d'autre part il constate le premier déclin de cette littérature du fait qu'elle pénètre progressivement dans le sillon du monde culturel païen. Dans le même ordre d'idée, certains des plus grands spécialistes de l'antiquité classique de ces décennies – je pense à Wilamowitz-Möllandorf – jugeront que l'exigence même d'une littérature chrétienne antique est injustifiée, la considérant privée de caractères spécifiques susceptibles de la distinguer des manifestations du monde qui l'entoure.

La troisième solution est illustrée – implicitement, plus

qu'explicitement, à différents degrés et plus ou moins consciemment – par la plupart des volumes sortis dans les quatre-vingts dernières années, mentionnés ci-dessus. Ils démontrent comment la littérature chrétienne antique, du nom de laquelle ils se parent, s'est lentement débarrassée de l'hypothèque théologique (on a vu que pendant des siècles il était d'usage de recourir aux *sententiae* des Pères, puisqu'elles étaient considérées comme un simple répertoire documentaire, privé de toute donnée historique et littéraire, aptes à ordonner et à confirmer chaque point de la doctrine). La littérature chrétienne antique s'est également de plus en plus libérée de l'emprise trop forte que l'histoire de l'Église et du christianisme et celle de l'Antiquité et de l'Antiquité tardive avaient sur elle, même si son insertion dans ce cadre complexe et varié que sont l'espace et le temps apparaissait plus que légitime, je dirais même nécessaire. Enfin, elle a mieux su découvrir sa propre autonomie par rapport aux littératures classiques, perçues par une tradition déjà antique, avec une valeur de modèle, une valeur canonique. Une situation qui s'est aggravée à cause du jugement – erroné – qui pesait et qui pèse encore aujourd'hui, tout du moins partiellement, sur les premiers siècles de notre ère, considérés comme décadents et privés de créativité.

Après s'être libérée donc des droits longtemps revendiqués par la théologie, par l'histoire et les littératures classiques, la littérature chrétienne a acquis son indépendance, sans que pour autant il faille d'un autre côté sous-évaluer ou nier les rapports qui la lient à d'autres disciplines (pas seulement à la théologie ou à l'histoire mais aussi à l'archéologie, à l'épigraphie, à l'iconologie)⁶⁸. Cette situation a certainement favorisé les travaux philologiques et les commentaires des grandes collections d'éditions critiques et de traductions, introduites et commentées en langues modernes. Cette situation a fait naître un certain intérêt pour les problèmes de langue ou mieux, des langues dans lesquelles nos textes nous sont parvenus. En outre, les études sur ce métalangage qu'est la rhétorique, dans les formes et les intentions affichées par les auteurs chrétiens, se sont largement développées. Et leurs écrits ont pu être mieux explorés sur le plan stylistique, grâce à la démonstration parallèle de nouvelles thèses dans le domaine de la critique : de la critique stylistique à la critique symbolique, des enquêtes historiques et linguistiques à celles sociologiques et psychanalytiques⁶⁹, de l'approche intertextuelle aux

prospectives ouvertes par la phonostylistique. En somme, notre littérature exige que, conjointement aux doctrines et aux idées, à la spiritualité, aux formes liturgiques, aux préceptes moraux et aux éléments historiques, dont elle est un précieux témoignage, l'on étudie attentivement les mots, les images, les genres littéraires, les formes rhétoriques, les styles dont elle se nourrit, parce que les œuvres des auteurs chrétiens sont aussi des œuvres littéraires et qu'elles doivent être évaluées comme telles. C'est à mon avis la ligne que doit suivre aujourd'hui une histoire de la littérature chrétienne antique digne de ce nom, en se posant au terme d'une longue tradition littéraire qui s'est exprimée sous des formes variées, qui ont encore aujourd'hui un sens et une valeur.

1 .

J'ai traité ces questions ailleurs. Cf. P. SINISCALCO , « Patristica, patrologia, letteratura cristiana antica ieri e oggi. Postille storiche e metodologiche », *Augustinianum* , XX (1980), p. 383-400 ; et plus récemment dans l'article s.v. « Patrologia, patristica », « Letteratura cristiana antica » pour le *Dizionario di letteratura patristica* , a cura di A. Di Berardino, G. Fedalto, M. Simonetti, Milan, 2007, p. 965-976. On se reportera aussi, dans le présent volume, à la contribution d'E. NORELLI , « Histoire de la littérature et histoire des institutions chrétiennes. Quelques considérations de méthode », p. 13-78.

2 .

Voir B. STUDER , « Die Väter der Kirche », dans J. Feiner et M. Löhrer (éd.), *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* , t. II, Einsiedeln 1965, p. 125.

3 .

Voir par exemple, A. HAMMAN , s.v. « Patrologie, patristique », dans *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme* , t II, Paris, 1990, p. 1930.

4 .

Voir PG 20, 9-906. On peut facilement consulter l'édition critique (avec des introductions, des notes et une traduction française en regard) de G. BARDY (SC 31, 1952) ; 41, 1955) ; 55, 1958 ; 73 [Introd. et Index], 1960) ; trad. reprise dans un volume unique, Paris, 2003.

5 .

Voir E. SCHWARTZ , « Über Kirchengeschichte », *Gesammelte Schriften* , I, 1958, p. 110-130.

6 .

Voir A. MOMIGLIANO , « Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D. », dans A. Momigliano (éd.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* , Oxford, 1963, p. 90.

7.

F. THELAMON , « Écrire l'histoire de l'Église : d'Eusèbe de Césarée à Rufin d'Aquilée », dans B. Pouderon et Y.-M. Duval (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles* , Paris, 2001, p. 207-235 (219 s.).

8.

Voir M. MAZZA , « Sulla teoria della storiografia cristiana : osservazioni sui proemi degli storici ecclesiastici », dans *La storiografia ecclesiastica nella Tarda Antichità*. Actes du congrès d'Erice du 3 août 1978, Messina, 1980. Il affirme que l'histoire ecclésiastique eusébienne « n'est pas un recueil de *Materialen zur Kirchengeschichte* , mais une histoire de la communauté des fidèles à partir de l'annonce du salut jusqu'à la création de l'Église visible sous Constantin » (voir p. 349).

9.

Calderone observait toutefois que selon lui, Eusèbe n'avait pas l'intention d'amasser autant de matériel tel un historien polyvalent mais de l'ordonner en suivant la ligne le long de laquelle s'est développée la vie de l'Église – en partant du Nouveau Testament, de l'époque pré-mosaïque et des prophètes, en passant par le Christ jusqu'à nos jours (voir S. CALDERONE , « Questioni eusebiane », dans *La storiografia ecclesiastica nella Tarda Antichità* , p. 145 s.).

10.

Voir A. MOMIGLIANO , « Pagan and Christian Historiography », p. 91.

11.

Voir M. MAZZA , « Sulla storiografia cristiana », p. 347.

12.

Sur la nouvelle manière d'écrire l'histoire en recopiant directement les documents (comme on l'a remarqué à plusieurs reprises dans ces pages) sans se limiter simplement à raconter, cf. D. GONNET , « L'acte de citer dans *L'Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe », dans B. Pouderon et Y.-M. Duval, *L'historiographie de l'Église des premiers siècles* , p. 181-193 (p. 193). Voir aussi D. MENDELS , « The Sources of the Ecclesiastical History of Eusebius : The case of Josephus », dans *L'historiographie de l'Église des premiers siècles* , p. 195-205 (p. 201).

13.

Voir PHOTIUS , *Bibl. cod.* 89. Pour le texte, voir l'édition de R. HENRY , *Photius. Bibliothèque* , vol. II, Paris 1960, p. 15.

14.

Le texte dans PG 65, 460-637. Édition critique de J. BIDEZ , dans GCS 21 ; 2e éd. F. WINKELMANN , Berlin, 1972, p. 1-150.

15.

Photius a eu connaissance du texte et en a fait un résumé (voir *Bibliothèque* , cod. 40), pas toujours exact. D'autres fragments ou *excerpta* de l'œuvre ont été conservés par d'autres sources anciennes. À ce sujet voir A. LABATE , s.v. « Philostorge », dans *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme* , t. I, Paris, 1990, p. 2022.

- 16 .
Peu de fragments ont été conservés. Voir SOCRATE , *Historia ecclesiastica* , VII, 26 s. (on peut lire le passage dans l'édition critique mentionnée à la note 23, p. 92) ; PHOTIUS , *Bibliothèque* , cod. 35.
- 17 .
Voir SOCRATE , *Historia ecclesiastica* , VII, 26-27. 29. 35 ; PHOTIUS , *Bibliothèque* , cod. 35.
- 18 .
Voir SUIDAS , *Lexikon* , s. v. « Heliconius », dans PG 117, 1269. Voir aussi A. ADLER , *Lexicographi graeci* , 5 vol., Leipzig 1928-1938.
- 19 .
Voir SOCRATE , *Historia ecclesiastica* , I, 8, 5 ; III, 10, 10.
- 20 .
Elle est connue par PHOTIUS , *Bibliothèque* , cod. 41 ; voir B. POUDERON , « Les fragments du codex *Barocc. gr.* 142 et les notices consacrées à Jean Diacrinoménos, Basile de Cilicie et l'anonyme d'Héraclée », *REByz* 55, 1997, p. 169-192.
- 21 .
Elle est connue par PHOTIUS , *Bibliothèque* , cod. 42.
- 22 .
Voir l'édition par E. W. BROOKS , dans CSCO. 105-106, *Scriptores syri* , 54-55.
- 23 .
Voir le texte dans PG 67, 29-842. Édition critique par G. C. HANSEN dans GCS, N.F. 1, Berlin, 1995 ; éd. et trad. fr. P. PERICHON et P. MARAVAL dans SC 477, 2004 ; 493, 2005 ; 505, 2006 ; 506, 2007.
- 24 .
Voir ce que dit PHOTIUS dans *Bibliothèque* , cod. 28. Voir les déclarations de SOCRATE , dans *Historia ecclesiastica* , IV, 28 ; V, 19 ; VI, 21 ; VII, 25.
- 25 .
Voir M. FÉDOU , « L'historien Socrate et la controverse origéniste du IV^e siècle », dans B. POUDERON et Y.-M. DUVAL , *L'historiographie de l'Église des premiers siècles* , p. 271-280 (p. 277 s.).
- 26 .
Ce nom est attesté chez PHOTIUS , *Bibliothèque* , cod. 30. Le texte se lit dans PG 67, 843-1630 ; éd. critique par J. BIDEZ et G.C. HANSEN , dans GCS 50, Berlin, 1960 ; éd. et trad. fr. par A. FESTUGIÈRE , B. GRILLET , G. SABBAAH *et alii* dans SC 306, 1983 ; 418, 1996 ; 495, 2005.
- 27 .
Voir SOZOMÈNE , *Historia ecclesiastica* , I, 1, 3.
- 28 .
Voir PG 82, 879-1280. Édition critique L. PARMENTIER et G.C. HANSEN , GCS, N.F. 5, Berlin, 1998 (3^e éd.) ; éd. et trad. fr. par P. CANIVET , A. MARTIN , L. PIETRI , F. THELAMON , J. BOUFFARTIGUE dans SC 501, 2006 ; 530, 2009.

29 .

Il en parle dans la *praefatio* (cf. PG. 85, 1191). À ce propos, voir entre autres, F. WILKELMANN , « Die Quelle der Historia ecclesiastica des Gelasius von Cyzicus », *Byzantinoslavica* 27, 1966, p. 104-130, et la bibliographie mentionnée. Notons toutefois que le dernier éditeur de l'Histoire, G.C. HANSEN (dans GCS N.F. Bd 9, Berlin, 2002) met en doute l'attribution de la *Kirchengeschichte* à Gélase de Cyzique, lui conservant l'anonymat qui est le sien dans les manuscrits.

30 .

Voir PG 86/2, 2415-1886. Trad. anglaise par M. WHITBY , Liverpool, 2000. Voir aussi pour la bibliographie, F.W. BAUTZ , *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* , I, Hamm (Westphalie), 1975, col. 1576.

31 .

Édition critique de l'une et des fragments de l'autre par G.C. HANSEN , *Theodoros Anagnostes Kirchengeschichte* , GCS, N.F. Bd. 3, Berlin, 1971.

32 .

Voir le texte dans PL 69, 879-1214 ; et dans CSEL 71, Vienne, 1952, éd. W. JACOB et R. HANSLIK . Pour la préface, que l'on a évoquée, cf. p. 1 de l'édition JACOB- HANSLIK . Voir P. F. BEATRICE , « De Rufin à Cassiodore. La réception des Histoires ecclésiastiques grecques dans l'Occident latin », dans B. Pouderon et Y.-M. Duval, *L'historiographie de l'Église des premiers siècles* , p. 237-257 (p. 247 s.).

33 .

La date est suggérée par l'indication relative à la quatorzième année de l'empereur Théodose que l'on peut lire dans la *Praefatio* , à la fin de l'œuvre (voir chap. 135 ; voir le passage rapporté plus loin) et dans l'*Epistola* 47. Théodose avait été proclamé Auguste le 19 janvier 379 et donc la quatorzième année tombait entre le 19 janvier 392 et le 19 janvier 393 ou, d'après la façon dont Jérôme calculait les années de l'Empire, entre le 1^{er} janvier et le 31 décembre 393. On peut lire le texte du *De viris illustribus* dans PL 23, 631-760. Voir aussi *Gerolamo. Gli uomini illustri – De viris illustribus* , con introduzione, note e traduzione italiana a fronte, a cura di A. CERESA- GASTALDO , Florence, 1988.

34 .

Voir *Epistola* , 47, 3 ; *In Ionam* , Prol. On relève une expression analogue dans l'*Adversus Iovinianum* , I, 26 : « *quod et nos in libro de illustribus viris breviter perstrinximus* . »

35 .

L'*Epistula* (voir 40, 2, 2) où Augustin s'adresse à Jérôme pour connaître le titre du livre en question remonte à la fin de l'année 397. Jérôme y répond en 404 (JÉRÔME, *Epistula* 67, 2 et 9).

36 .

JÉRÔME , *De viris illustribus* , Praefatio, 7.

37 .

Voir S. PRICOCO , « Storia letteraria e storia ecclesiastica dal *De viris*

illustribus di Girolamo a Gennadio », *Quaderni del Sicularum Gymnasium* , Catane, 1979, p. 7-75 (p. 8 s.).

38 .

C'est la même perspective que A. BENOIT (voir *L'actualité des Pères de l'Église* , Neuchâtel, 1961, p. 49 s.) rappelle pour caractériser les Pères de l'Église.

39 .

Voir en ce sens S. PRICOCO , « Storia letteraria e storia ecclesiastica... », p. 24 s.

40 .

Voir A. CERESA GASTALDO , « The biographical Method of Jerome's *De viris illustribus* », *Studia Patristica* , XV, 1, Berlin 1984, p. 55-68 (p. 58 s.) ; Id ., dans *Gerolamo. Gli uomini illustri* , Florence, 1988, p. 21 s.

41 .

A. CERESA GASTALDO , Introduction à *Gerolamo. Gli uomini illustri* , p. 28-29.

42 .

Voir AUGUSTIN , *Epistula* , 40, 2, 2 e 6, 9.

43 .

Voir G. WENTZEL , *Die griechische Übersetzung der Viri illustres des Hieronymus* , TU, 13, 3, Leipzig, 1895.

44 .

Voir *Hesychii Milesii Onomatologi quae supersunt cum prolegomenis* , éd. J. FLACH , Leipzig, 1882.

45 .

Le texte de l'œuvre de GENNADE se trouve dans PL 58, 1059-1129 ; éd. critique E. C. RICHARDSON , TU 14, 1, Leipzig, 1896.

46 .

Le texte de l'œuvre d'Isidore se trouve in PL 83, 1081-1106 et in MGH, AA XI/2. Voir C. CODOÑER , *El De viris illustribus de Isidoro de Sevilla* , Salamanque, 1964.

47 .

J. FONTAINE , s.v. « Ildefonse de Tolède », dans *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme* , t. II, p. 1211.

48 .

Voir le texte dans PL 96, 195-206. Voir aussi C. CODOÑER , *El De viris illustribus de Ildefonso de Toledo* , Salamanque, 1972 ; J. FONTAINE , « El De viris illustribus de San Ildefonso de Toledo : Tradición y originalidad », *Anales Toledanos* , 3, 1971, p. 59-96 ; F. BERTINI , *Isidoro e Ildefonso continuatori di Gerolamo biografo in Gerolamo e la biografia letteraria* , Gênes, 1989, p. 105-122 ; M. C. DÍAZ Y DÍAZ , dans A. Di Berardino (éd.), *Patrologia , I Padri latini (secoli V-VIII)*, Rome, 1996, p. 101 s. et passim.

49 .

Voir B. LUISELLI , « Indirizzo universale e indirizzi nazionali nella storiografia latino-cristiana dei secoli V-VIII » dans *La storiografia*

50 .

Voir Photius, *Epistulae* , I, 2 ; PG 102, 597.

51 .

Une première information sur la *Bibliotheca* de Photius, aux pages 340-365 de S. IMPELLIZZERI , *La letteratura bizantina* , Florence, 1975, avec des indications bibliographiques. Le texte critique avec traduction française en regard, dans *Photius* , *Bibliothèque* (éd. R. HENRY) , t. I (codd. 1-84), Paris, 1956 ; t. II (codd. 84-185), 1960 ; t. III (codd. 186-222), 1962 ; t. IV (cod. 223-229), 1965 ; t. V (codd. 230-241), 1967 ; t. VI (codd. 242-245), 1971 ; t. VII (codd. 246-256), 1974 ; t. VIII (codd. 257-280), 1977 ; t. IX, Index par J. SCHAMP , 1991. Voir aussi J. SCHAMP , *Photios historien des Lettres. La Bibliothèque et ses notices bibliographiques* , Paris, 1987.

52 .

Voir le texte de l'édition en 5 volumes de A. ADLER , *Lexicographi graeci* , Leipzig, 1928-1938.

53 .

Voir le texte dans PL 160, 547-588 ; et l'édition de R. WITTE , 1974, dans la collection « Lateinische Sprache und Literatur des Mittelsalters », I, Berne-Francfort, 1974, p. 49-150.

54 .

Voir E. DEKKERS , *Sacris erudiri* , 26, 1983, p. 57-102.

55 .

Voir le texte in PL 172, 197-234.

56 .

Voir le texte in PL 213, 961-984. Voir G. GLAUCHE , s. v. « Anonymus Mellicensis », dans *Lexikon des Mittelalters* , vol. I, Munich-Zurich, 1980, p. 673.

57 .

Voir M. GRABMANN , *Geschichte der Scholastischen Methode* , vol. II, Fribourg-en-Brisgau, 1911, p. 83 sq. ; J. DE GHELLINK , *Patristique et Moyen Âge* , vol. II, Bruges, 1947, p. 3 s. ; M.-D. CHENU , *La théologie du XII^e siècle* , Paris, 1957, p. 351 sq.

58 .

Voir C. STEFFEN , « Untersuchungen zum Liber de scriptoribus ecclesiasticis des Johannes Trithemius », *Archiv für Geschichte des Buchwesens* , Francfort-sur-le-Main, 1970, p. 1247-1354. Sur cet étonnant personnage, voir K. ARNOLD , *Johannes Trithemius (1462-1516)* , Würzburg, 1991.

59 .

Sur les éditions des textes patristiques, voir dans ce volume la contribution de M. WALLRAFF , p. 265-299

60 .

Voir B. STUDER , « Die Väter der Kirche », dans J. Feiner et M. Löhrer (éd.), *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* , t. II,

cit., p. 125 s.

61 .

Sur les études patristiques au XVII^e siècle, voir E. BURY et B. MEUNIER (éd.), *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle*, Paris, 1993.

62 .

Voir A. PINCHERLE, s.v. « Tillemont, L.S. Le Nain de », dans *Enciclopedia Italiana*, vol. XXXIII, 1937, p. 844,

63 .

La dernière édition par A. STUIBER (Fribourg-Bâle-Vienne), la huitième a été publiée à Fribourg-Bâle-Vienne en 1978.

64 .

Sur les manuels publiés dans les années 1980, en particulier en italien, cf. M. P. CICCARESE, « Da ieri a oggi : i manuali di letteratura cristiana antica », dans (collectif), *La letteratura cristiana antica nell'Università italiana. Il dibattito e l'insegnamento*, Florence, 1998, p. 45-66,

65 .

Voir aussi E. V. MALTESE, « La letteratura greca da Bisanzio agli umanisti », dans *Storia della civiltà greca e latina*, cit., p. 801 s.

66 .

Voir H. DROBNER, *Patrologie*, cit., p. 7 et 50 s.

67 .

Pour une présentation plus détaillée de la position de Fr. Overbeck, voir supra p. 29-34.

68 .

Cf. A. MANDOUZE, « Mesure et démesure de la Patristique », *Studia patristica* 3 (TU 78), Berlin, 1961, p. 569-578.

69 .

Cf. P. SINISCALCO, « Orizzonti e caratteri della Letteratura cristiana antica », dans Collectif, *La letteratura cristiana antica nell'Università italiana*, cit., p. 13-32.

La transmission des écrits littéraires chrétiens

Rémi GOUNELLE

Comme la plus grande partie de la littérature classique¹, la littérature grecque chrétienne des premiers siècles est dans l'ensemble mal conservée. Même si le développement, dans le courant du IV^e siècle, de l'« argumentation patristique » – c'est-à-dire de la pratique de se réclamer de textes d'écrivains ecclésiastiques reconnus pour leur autorité – a assuré la bonne conservation d'un certain nombre d'œuvres majeures des grands théologiens grecs de l'Antiquité, le texte original de nombreux ouvrages – particulièrement de ceux composés avant le concile de Nicée (325) – est partiellement ou intégralement perdu.

La nature des pertes et leur raison d'être sont un problème fondamental, auquel se heurte tout historien de la littérature ancienne. Aussi convient-il de s'y intéresser de près, avant d'examiner, positivement, quels sont les canaux par lesquels un certain nombre d'œuvres ont survécu.

Les pertes d'ouvrages

La perte de nombreux ouvrages rédigés par les chrétiens de l'Antiquité n'est pas le résultat d'une catastrophe majeure, mais d'un long processus. Certes, le passage progressif de l'écriture majuscule (l'« onciale ») à la minuscule (VIII^e -IX^e s.) s'est accompagné d'un processus de sélection des ouvrages et de critique textuelle ; de nombreux textes obsolètes ou non orthodoxes et la forme originelle de certains

ouvrages ont disparu avec les manuscrits en onciales qui les contenaient. Mais on ne saurait attribuer toutes les pertes à ce changement d'écriture. Certaines œuvres, comme une partie du *Commentaire sur Jean* d'Origène (CPG 1453), ont en effet disparu plus tôt², d'autres à une date bien plus récente – ainsi le traité *L'incarnation* de Théodore de Mopsueste (CPG 3856), dont il ne reste que quelques fragments en grec, avait été découvert en syriaque en 1905 mais a-t-il été détruit pendant la guerre de 1914-1918.

FACTEURS IDÉOLOGIQUES

La disparition de tout un pan de la littérature chrétienne ancienne est communément expliquée par le résultat d'une censure. De fait, les ouvrages d'auteurs condamnés comme hérétiques et de leurs disciples – authentiques ou présumés – sont dans l'ensemble très mal conservés en grec. Ainsi la condamnation d'Arius en 325, de Nestorius en 431 et d'Origène en 553 a-t-elle provoqué la disparition de la plus grande partie de leur œuvre. La littérature grecque anti-chrétienne est aussi en grande partie perdue.

Certaines disparitions furent brutales. Pour s'assurer que les écrits condamnés ne fussent plus lus, certains synodes ont en effet non seulement jeté l'anathème sur eux³, mais interdit à toute personne (qu'elle soit laïque ou non) d'en posséder des exemplaires, exigeant que toutes les copies disponibles soient reléguées dans l'« enfer » des bibliothèques⁴, quand ils n'ont pas demandé qu'ils soient brûlés⁵. Des papes, des évêques et des moines ont aussi appelé à la destruction de certains livres, et ont parfois eux-mêmes mis la main à l'ouvrage⁶; d'autres se sont prononcés par écrit sur la valeur de certaines œuvres et de certains auteurs, encourageant par là-même leur conservation ou leur destruction⁷. Le pouvoir impérial a également participé à ce travail de censure – ainsi un décret de Constantin demande-t-il que soient détruites les œuvres d'Arius, tout contrevenant devant être mis à mort⁸; de même est-ce suite au décret promulgué le 16 février 448 par Théodose II et Valentinien III que le volumineux traité *Contre les chrétiens* de Porphyre a été détruit.

La plupart des œuvres ont toutefois sombré plus discrètement dans l'oubli, simplement parce qu'elles avaient cessé d'être utiles. La

disparition d'une partie des liturgies antiques s'explique ainsi par le fait qu'avec l'évolution des institutions ecclésiastiques et des pratiques liturgiques, ces textes étaient devenus désuets⁹. La mauvaise conservation d'une grande partie de la littérature antérieure au concile de Nicée (325) s'explique en partie pour les mêmes raisons. À titre d'exemple, l'*Apologie* de Justin (CPG 1073) n'est intégralement conservée que par un unique manuscrit du ^{xiv}^e s., au texte fautif, et les *Explications des paroles du Seigneur* de Papias d'Hiérapolis (CPG 1047) n'ont survécu que sous forme très fragmentaire ; les traités composés en grec par Tertullien et Cyprien de Carthage, quant à eux, ont entièrement disparu.

Ce phénomène d'obsolescence est particulièrement visible dans le domaine hagiographique : au ^x^e siècle, Syméon Métaphraste composa un nouveau recueil de vies de saints classées selon l'ordre du calendrier ; le succès de ce « ménologe », qui s'imposa rapidement à Byzance, explique que de nombreuses vies de saints antérieures ne furent plus copiées par la suite et sont donc perdues.

FACTEURS MATÉRIELS

Si ces raisons idéologiques ont joué un rôle non négligeable dans la disparition d'une partie de la littérature grecque chrétienne, elles ne doivent pas occulter les facteurs purement matériels.

Dans l'Antiquité, les textes chrétiens ont généralement été copiés dans des codex. Ces ancêtres de nos livres modernes, qui ont graduellement pris le relais des manuscrits en rouleaux à partir du ⁱⁱ^e s. de notre ère, semblent en effet avoir joui d'une grande prédilection parmi les chrétiens de l'Antiquité, au point que certains savants leur en ont trop rapidement attribué l'invention.

Les codex pouvaient être fabriqués à base de papyrus ou de parchemin¹⁰. En des temps où l'on manquait de ces matériaux, un certain nombre d'œuvres ont été effacées pour laisser la place à d'autres (on parle alors de manuscrits « palimpsestes ») ; ce processus de réutilisation a dû provoquer la disparition d'un grand nombre d'ouvrages peu lus. Heureusement, le texte primitif de certains manuscrits, bien qu'ayant été lavé et gratté, est parfois lisible ou reconstituable ; c'est ainsi, par exemple, que sont préservés des

fragments des *Hexaples* d'Origène (voir CPG 1500/1).

Quelle qu'ait été la matière dont il était fabriqué, le codex était soumis non seulement à la pourriture, aux attaques des vers et des rongeurs, comme nos livres modernes, mais aussi à l'usure. Les premières et dernières pages, les hauts et bas des feuillets, ainsi que les marges, dans lesquelles figuraient parfois des annotations, étaient particulièrement sujettes à détérioration. La reliure pouvait aussi se dégrader et les fils servant à relier les cahiers se défaire. La perte de cahiers qui s'ensuivait a également été la cause de multiples disparitions. Les restaurations maladroites, effectuées dès l'Antiquité, ont également eu des conséquences non négligeables : inversions de pages et comblages de lacunes par le recours à d'autres manuscrits ont singulièrement compliqué la transmission de certaines œuvres.

Les manuscrits antiques, qu'ils aient été sous forme de rouleaux ou de codex, ne pouvaient dépasser un certain volume. De longues œuvres occupaient donc plusieurs manuscrits indépendants. Les plus imposantes d'entre elles, comme les *Hexaples*, n'ont peut-être jamais été intégralement copiées, le coût d'une telle entreprise ayant de quoi décourager les commanditaires les plus généreux. Le morcellement d'autres, de dimension plus modeste, n'a pas facilité leur conservation, et ce dès l'Antiquité. Ainsi Rufin, en 405, se plaignait-il déjà de ne trouver en aucune bibliothèque les quinze rouleaux du commentaire d'Origène sur l'*Épître aux Romains* (CPG 1457) et a-t-il remplacé les sections qui lui manquaient par un montage de citations tirées d'autres œuvres de l'Alexandrin¹¹.

D'autres facteurs tout aussi matériels ont vraisemblablement causé la disparition d'une partie de la littérature grecque chrétienne : un incendie, une inondation, voire l'abandon précipité d'un domicile suite à une invasion, pouvaient sonner le glas de la carrière littéraire d'œuvres peu diffusées, c'est-à-dire de la majorité des textes. L'œuvre d'Eusèbe de Césarée semble ainsi avoir souffert grandement de l'incendie de la bibliothèque patriarchale de Constantinople en 791, tandis que les saccages provoqués par les croisades expliquent probablement la disparition d'un certain nombre d'œuvres théologiquement peu suspectes et encore disponibles au IX^e ou X^e siècle ; le sac de Constantinople de 1453 a dû également être fatal pour certaines œuvres, même si beaucoup de manuscrits grecs avaient alors déjà été transférés en Italie.

La combinaison de ces divers facteurs, matériels et idéologiques, explique pourquoi il est difficile, dans la majorité des cas, de déterminer pour quelles raisons telle œuvre a disparu tandis que telle autre a survécu. Chaque texte a connu un destin spécifique, qu'il est le plus souvent impossible de retracer dans le détail.

Modes de survie des textes

Malgré les multiples facteurs pouvant entraîner la perte des ouvrages produits en grec par les chrétiens de l'Antiquité, un nombre relativement important de textes ont été conservés dans des manuscrits grecs – ce mode de transmission est appelé la tradition directe. D'autres ont survécu sous forme de traduction ou par l'intermédiaire de citations dans des œuvres plus tardives – c'est ce que l'on désigne communément par l'expression « tradition indirecte ».

LA TRADITION DIRECTE

Les œuvres littéraires chrétiennes conservées dans des manuscrits grecs ne sont pas toutes des produits de chrétiens hellénophones. Contrairement à ce que l'on a longtemps pensé, la langue grecque a en effet aussi été une langue de traduction. Dès l'Antiquité mais surtout entre le VIII^e s. et le X^e s., des communautés hellénophones d'Italie ou d'Afrique du Nord ont ainsi traduit du latin un certain nombre de textes, dont de nombreux récits hagiographiques – par exemple le *Martyre de Perpétue*, dont on trouvera le texte original latin et la traduction grecque dans SC 417. La littérature orientale a aussi été parfois traduite en grec ; ainsi le *corpus* de textes que l'on nomme « Éphrem grec » (CPG 3900-4175) est-il en partie constitué de traductions de poèmes composés en syriaque par Éphrem le Syrien au IV^e siècle. Faute de travaux sur la plupart de ces traductions, leurs dates et lieux d'élaboration sont inconnus.

Dans le cas de textes d'auteurs, comme le répertoire *Des hommes illustres* de Jérôme (CPL 616), l'attribution de l'œuvre, si elle est vérifiable, suffit souvent à dévoiler qu'il s'agit d'une traduction¹². Dans le cas d'ouvrages anonymes, comme les *Actes de Pierre et de Paul*

(CANT 1939), vraisemblablement composés en latin, il faut combiner analyse linguistique, étude littéraire et enquête sur la diffusion et la réception d'une œuvre pour déterminer si le texte grec est original ou non. La difficulté de telles enquêtes, qui n'aboutissent pas toujours à des résultats satisfaisants, explique pourquoi la langue originale de plusieurs textes est inconnue. Aucun consensus n'a, par exemple, été trouvé sur la langue originale de l'*Ouvrage inachevé sur Matthieu* (CPG 4569), un commentaire latin qui a circulé au Moyen Âge parmi les œuvres de Jean Chrysostome ; ce traité a peut-être été composé en latin, peut-être en grec, peut-être encore par un érudit bilingue. De même débat-on pour savoir si la vie de l'ascète égyptien Onuphre a été rédigée par Paphnuce en copte ou en grec et si les *Odes de Salomon* (CPG 1350) ont été composées en syriaque ou en grec.

Les manuscrits grecs proviennent généralement d'ateliers de copies (*scriptoria*) médiévaux, dépendant de monastères orientaux ou occidentaux, ou du travail de copie mené dans l'entourage des savants de la Renaissance. Des ateliers de copie très productifs de l'Antiquité, comme celui de Césarée, où Eusèbe de Césarée et Pamphile ont été actifs¹³ , très peu de manuscrits sont parvenus jusqu'à nous. De même, la production directe d'ateliers privés, comme celui qu'Ambroise mit à disposition d'Origène¹⁴ , n'est apparemment pas conservée.

Il est rare que les manuscrits transmettent les œuvres d'un unique auteur. Si nombre d'entre eux regroupent, sans raison apparente, les pièces les plus diverses¹⁵ , d'autres attestent de collections d'ouvrages groupés en fonction de leurs centres d'intérêt (par exemple l'ascèse), de leur destination (par exemple la polémique anti-hérétique) ou de leur genre littéraire (par exemple des lettres). Les recueils qui se sont constitués sur cette base peuvent être de taille très modeste – quelques sermons ; en ce cas, ils sont copiés aux côtés d'autres pièces ou insérés dans d'autres collections ; certains ont des dimensions plus imposantes, comme les homéliaires, qui regroupent des sermons selon le cours de l'année liturgique.

Certaines de ces collections ont été élaborées dans l'Antiquité, mais la plupart d'entre elles sont perdues, comme les dossiers de lettres élaborés par Arius et Athanase d'Alexandrie en faveur de leur cause¹⁶ ou le recueil de lettres d'Origène élaboré par Eusèbe¹⁷ . Celles qui ont subsisté n'ont pas survécu sous leur forme originale. C'est notamment le cas des recueils de sermons et de commentaires bibliques, qui ont

été adaptés, dès la fin du VII^e s., à la nouvelle distribution des lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament pour toute l'année liturgique qui venait d'être adoptée ; les recueils plus anciens, dits prébyzantins, ne subsistent plus que dans quelques manuscrits italo-grecs. D'autres anthologies, comme le recueil de lettres de Basile de Césarée réalisé par Grégoire de Nazianze (CPG 2900), ont été complétées au fil du temps à l'aide de pièces plus ou moins authentiques¹⁸. D'autres encore sont de facture bien plus récente.

LES TRADUCTIONS

De même que les chrétiens hellénophones ne se sont pas privés de faire des emprunts à la littérature des cultures avoisinantes, de même de nombreux ouvrages composés par des chrétiens de langue grecque ont été traduits dès l'Antiquité. Si ces traductions apportent des informations souvent irremplaçables sur la littérature grecque chrétienne, elles doivent toutefois faire l'objet d'examens critiques. Elles ont en effet parfois été traduites sur des originaux corrompus ou sur lesquels un tiers était déjà intervenu ; d'autre part, les intérêts théologiques des traducteurs ont parfois primé sur l'exactitude¹⁹. Dans l'Antiquité, la nuance entre traduction et adaptation n'était pas aussi forte que de nos jours...

De plus, l'existence, en traduction, de traités attribués à un théologien grec n'implique pas qu'un original grec ait jamais existé. Le rayonnement de certains théologiens a en effet été suffisamment important pour que des écrivains non hellénophones se placent sous leur patronage ou pour que des copistes leur attribuent des œuvres qui n'ont jamais circulé en grec, selon des modalités sur lesquelles nous reviendrons par la suite. Ainsi la collection latine des discours de Grégoire de Nazianze contient-elle plusieurs faux, dont un traité *Sur la foi orthodoxe contre les ariens* (CPPM IIA, 29), qui a aussi circulé sous les noms d'Ambroise de Milan, d'Augustin d'Hippone, de Phoébade d'Agen et de Vigile de Tapse, mais que la critique moderne attribue au théologien espagnol Grégoire d'Elvire (IV^e s.). Heureusement, de tels embroglios ne sont pas monnaie courante.

L'intense activité de traduction qui s'est déployée en Occident aux IV^e et au V^e siècles, avant que la connaissance du grec ne fasse une

longue éclipse pour des raisons qui restent à déterminer, a permis la conservation intégrale d'œuvres majeures disparues en grec ou seulement conservées de façon fragmentaire dans cette langue – comme le traité *Contre les hérésies* d'Irénée de Lyon (CPG 1306) ou le *Traité des principes* d'Origène (CPG 1482) – ou de lettres – plusieurs missives de Théophile d'Alexandrie sont ainsi préservées, en latin, dans la correspondance de Jérôme (CPG 2596-2599). Les traductions dues aux érudits latins des IV^e - V^e s., bien que précieuses, ne sont toutefois pas toujours fidèles ; Rufin d'Aquilée et Jérôme ont ainsi avoué être intervenus sur le contenu des œuvres qu'il traduisaient, gommant les traits hétérodoxes, abrégeant certains passages...²⁰

Dans certains cas, les traductions et adaptations effectuées en langue vernaculaire dans le courant du Moyen Âge apportent aussi des bribes d'ouvrages grecs inconnus par ailleurs ou des informations sur des œuvres aujourd'hui perdues. L'utilité de ces textes tardifs n'est pas à négliger, même lorsqu'une œuvre est conservée en grec, car il n'est pas rare qu'ils en attestent des formes anciennes ; la littérature apocryphe en fournit de multiples exemples – ainsi le *Liber Flavus Fergusiorum* irlandais, composé dans la première moitié du XV^e s., permet-il de compléter les fragments du papyrus *Oxyrhynque* 850 et de reconstituer plusieurs épisodes appartenant vraisemblablement aux *Actes de Jean* primitifs, qui datent du II^e s. (CANT 215)²¹.

Les langues orientales (copte, syriaque, arménien, géorgien, arabe, éthiopien, vieux-slavon) ont également été un précieux conservatoire des œuvres des écrivains chrétiens de langue grecque. Du point de vue de la transmission des textes, les divisions de l'Église qui se sont produites à la suite des conciles d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451) ont en effet été salutaires, car les Églises qui ont rejeté les décisions de ces conciles ont honoré la mémoire des auteurs dont les positions théologiques ont été condamnées et ont continué à copier leurs œuvres. C'est ainsi que les écrits de Théodore de Mopsueste et de Sévère d'Antioche, dont il ne reste plus grand chose en grec, sont en très grande partie conservés en syriaque. Mais les langues orientales ont préservé bien davantage que les écrits des théologiens condamnés comme hérétiques. Ainsi la *Démonstration de la prédiction apostolique* d'Irénée de Lyon (CPG 1307) n'est-elle conservée qu'en arménien.

LES MÉDIATIONS

À la différence de la langue latine, la langue grecque postclassique (la κοινή, *koinè*) ne s'est pas subdivisée en une multitude de dialectes s'émancipant progressivement, même si elle a évolué pour former le « grec moderne ». Cette relative continuité de langue a favorisé l'exploitation d'une partie de la littérature grecque de l'Antiquité dans la littérature postérieure et, par là-même, a favorisé sa conservation.

De multiples citations d'œuvres perdues sont conservées dans la littérature grecque chrétienne elle-même. D'importants fragments sont cités par les historiens – notamment par Eusèbe de Césarée, au IV^e s. (CPG 3495) et par Georges Syncelle au IX^e s. – ainsi que par les hérésiologues, en particulier par Épiphane de Salamine (IV^e s.), dont le *Panarion* (la *Boîte à remèdes*, CPG 3745) contient des citations d'ouvrages entièrement perdus par ailleurs, comme la *Lettre à Flora* du gnostique Ptolémée (CPG 1135).

Les florilèges de citations (ἐκλογαί, *eklogai*) grecs, latins ou orientaux, fournissent également de précieux fragments, même si la paternité des citations qui y sont recueillies doit être soigneusement vérifiée. Certains portent sur des thèmes dogmatiques ou spirituels, comme la *Philocalie d'Origène*, attribuée à Basile de Césarée et à Grégoire de Nazianze (CPG 1502), le *Sceau de la foi*, élaboré en Arménie au VIII^e s., la *Doctrine des Pères*, composée aux VII^e -VIII^e s. (CPG 7781) et les *Parallèles sacrés* de Jean Damascène, élaborés au VIII^e s., mais dont la forme originale est perdue (CPG 8056) ; d'autres sont des recueils de collections de définitions de termes ou de concepts ; d'autres encore contiennent des exégèses de versets de l'Écriture. Ce dernier type de florilège, qui remonte à Procope de Gaza (VI^e s.) et qui est connu sous le nom de « chaînes exégétiques », est le plus riche en fragments d'ouvrages perdus par ailleurs (CPG IV, C1-C179).

Les encyclopédies qui ont fleuri dans le monde byzantin à partir du IX^e s. apportent aussi leur lot de citations et d'informations permettant de compenser des pertes, en particulier la *Souda*, aussi connue sous l'ancienne appellation *Lexique de Suidas* ; cette précieuse compilation de compilations, composée au X^e s., a notamment conservé un fragment de la *Lettre d'Origène au pape Fabien de Rome* (CPG 1492). D'un tout autre genre, mais témoignant d'une considérable érudition, la *Bibliothèque* de Photius, un érudit qui devint patriarche de

Constantinople en 858, contient deux cent soixante-dix-neuf notes de lecture. Parmi les ouvrages chrétiens lus par Photius, une centaine sont aujourd'hui en totalité ou en partie perdus ; la présentation qu'en donne le futur patriarche est très précieuse, même si elle pose souvent de sérieux problèmes d'interprétation.

Il nous faut encore mentionner les abrégés (ἐπιτομή, *épitomè*) d'œuvres d'importantes dimensions. Celui des douze livres de l'*Histoire ecclésiastique* de Philostorge (CPG 6032), composé par l'érudit Photius, est une source irremplaçable sur ce texte, dont ne subsistent par ailleurs que des fragments.

Ces florilèges, encyclopédies et abrégés étaient un des moyens privilégiés de diffusion dans l'Antiquité. Ils permettaient en effet de suppléer à l'absence des ouvrages intégraux des théologiens, qu'il n'était pas aisé de se procurer. Certes, on peut supposer que certains ouvrages chrétiens ont dû être vendus aux côtés d'ouvrages païens à partir du moment où le christianisme était devenu religion licite ; il devait donc être possible de s'en procurer au marché, au milieu des aux et des parfums²². Mais les manuscrits coûtaient cher²³ et les escroqueries destinées à faire monter les prix étaient déjà connues : vieillissement artificiel des livres, présentation attrayante de mauvaises copies et faux autographes...²⁴

Pour ceux qui n'avaient pas la possibilité d'acquérir des ouvrages, il était possible d'en emprunter à des amis ou d'en consulter dans des bibliothèques. La présence d'ouvrages chrétiens dans les bibliothèques publiques, qui existaient avant l'ère chrétienne et qui ont continué à se développer par la suite, est toutefois difficile à étayer. Il en est de même pour la bibliothèque impériale de Constantinople, dont la date de fondation est inconnue (IV^e s. ?), même si l'on peut supposer à bon droit que cette bibliothèque devait contenir un certain nombre d'écrits chrétiens. La présence d'ouvrages chrétiens est en revanche évidente dans la bibliothèque du patriarchat à Constantinople, probablement fondée au VII^e s., mais dont on ignore les conditions d'accès, et dans les bibliothèques ecclésiastiques et monastiques. La constitution de ces fonds de livres ne résultait toutefois généralement pas d'une politique d'acquisition concertée. Ainsi les monastères possédaient-ils les manuscrits copiés sur place, ceux donnés par des bienfaiteurs ou par des pécheurs soucieux que l'on prie pour eux, ainsi que ceux que pouvaient posséder les hommes qui devenaient moines au soir de leur

vie, léguant leurs biens aux monastères dans lesquels ils venaient s'établir. La combinaison de ces divers modes d'acquisition pouvait aboutir à une bibliothèque médiocre comme à un fonds splendide, et ne permettait pas, dans l'ensemble, de dépasser la trentaine de volumes ; en outre, les plus belles pièces pouvaient disparaître en cas de besoin de liquidités²⁵ ... Seules quelques rares bibliothèques contenaient des fonds plus importants de livres ; c'était notamment le cas au Mont Athos, où les monastères de Vatopédi et de la Grande Laure possèdent aujourd'hui plus d'un millier de manuscrits, et de la bibliothèque de Patmos, qui contenait déjà plus de trois cent manuscrits au XIII^e s.

Malgré ces bibliothèques, les érudits éprouvaient souvent de grandes difficultés à se procurer les œuvres dont ils avaient besoin. L'historien Eusèbe de Césarée, au IV^e s., estime ainsi n'avoir pas pu réunir l'œuvre complète de Sérapion²⁶ ; cinq siècles plus tard, lorsque Jean le Grammairien et ses acolytes cherchèrent à réunir un dossier patristique à tendance iconoclaste, ils durent demander à l'empereur l'autorisation d'« examiner les anciens livres en tout endroit, à savoir ceux qui sont déposés dans les monastères et les églises »²⁷ , attestant par là-même l'éclatement des ressources bibliographiques dont ils avaient besoin et leur difficulté d'accès²⁸ . Les Écritures ont aussi été longtemps inaccessibles ; les quelques informations dont nous disposons sur les bibliothèques ecclésiastiques et monastiques des IV^e - V^e s. montrent en effet qu'elles ne possédaient pas toutes l'intégralité des textes bibliques. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant que les anthologies se soient multipliées, non seulement afin de fournir des instruments de travail pour l'éducation et la formation des moines, mais aussi comme armes dans les controverses dogmatiques. Certains auteurs, lucides ou cyniques, invitèrent d'ailleurs leurs correspondants à constituer des anthologies de leurs œuvres²⁹ .

De la perte des textes originaux

Tous les ouvrages transmis sous les noms des théologiens grecs de l'Antiquité – comme ceux des écrivains païens – ne sont pas authentiques et, lorsqu'ils le sont, ils ne sont pas nécessairement

attestés sous leur forme originale. Ce phénomène s'explique par l'absence, dans l'Antiquité comme dans le monde byzantin, de maison d'édition et d'agent commercial : l'auteur remettait directement son œuvre à ses amis ou à des centres de copie – c'est ce qu'on appelle la « publication » (ἔκδοσις, *ékdosis*) d'une œuvre³⁰. Il n'avait dès lors plus de prise sur les modifications qu'elle subissait, soit accidentellement (lacunes dues à des sauts du même au même, confusions de sons sous l'effet de la dictée...), soit suite à l'intervention d'un tiers (correction du style ou du contenu, abrègements, amplifications...). Lorsqu'un écrivain lançait une deuxième édition d'une de ses œuvres³¹, il n'avait aucun moyen d'arrêter la diffusion de la première ; souvent, les deux éditions finissaient d'ailleurs par s'entremêler, et les formes mixtes résultantes circulaient sous le nom de l'auteur, sans que le lecteur puisse identifier la méprise. Les écrivains de l'Antiquité n'avaient pas davantage de contrôle sur les œuvres qui circulaient à tort sous leur nom, parfois de leur vivant même³². Les documents officiels, comme les actes des conciles, bien que conservés avec un soin particulier, n'échappaient pas à la règle : il était relativement aisé, pour quelqu'un d'un peu rusé, de les falsifier³³.

Comme les autres auteurs de l'Antiquité, les écrivains chrétiens hellénophones de l'Antiquité étaient conscients de cette situation³⁴ et ont appelé parfois les pires tourment sur les falsificateurs éventuels (voir déjà Ap 22, 18-19). Mais, bien que quelques mesures aient été prises dès avant l'ère chrétienne pour contrôler la circulation des textes³⁵, les théologiens chrétiens et les assemblées conciliaires ne procédèrent à des vérifications de leurs sources qu'à partir du ^ve s., le plus souvent sur la base des exemplaires des grandes bibliothèques, comme la bibliothèque patriarchale de Constantinople³⁶. Cela n'a toutefois pas suffi à assurer à la diffusion par le biais de la copie manuscrite et de la mémoire la fixité et la relative sûreté qu'apportera, en son temps, l'imprimerie.

Certains théologiens ont vu dans la facilité avec laquelle une œuvre pouvait être falsifiée un argument de poids pour sauver de l'opprobre des textes au contenu suspect : en affirmant que certaines œuvres avaient été falsifiées, ils cherchaient à garantir leur orthodoxie originelle, ainsi que l'avoue Rufin d'Aquilée dans son traité *Sur la falsification des livres d'Origène* (CPL 198a) : « Nous n'allons évidemment pas penser que ceux qui ont soutenu la saine foi de

l'Église dans de si nombreux passages ont exprimé, dans quelques passages, des opinions contradictoires³⁷ ». Dès lors, toute incohérence et tout défaut d'orthodoxie, particulièrement sur les questions trinitaires, ne pouvait s'expliquer que par l'intervention d'hérétiques – parmi lesquels figurent le plus souvent les apollinaristes et les manichéens³⁸ . Ces accusations de fraude ne sont pas entièrement dénuées de fondement, même si les exemples avancés dans l'Antiquité sont loin d'être tous fiables au yeux de l'historien³⁹ . Des théologiens de l'Antiquité ont en effet manifestement utilisé les possibilités de falsification à leur avantage. Les disciples d'Apollinaire de Laodicée, né vers 315, sont probablement les plus célèbres d'entre eux, même si leur recours à la pseudonymie n'a pas sauvé l'œuvre abondante de l'hérésiarque, dont une grande partie subsiste seulement sous la forme de fragments (voir CPG 3645-3700) ; de même, Anastase le Sinaïte (VII^e siècle) prétend qu'à Alexandrie quatorze copistes avaient pour seule tâche d'interpoler et de falsifier des ouvrages des Pères – surtout de Cyrille d'Alexandrie – dans le cadre de la propagande monophysite⁴⁰ . Mais une grande partie des interventions rédactionnelles identifiées par la recherche est le reflet d'un processus de mise en conformité avec l'orthodoxie. Les Actes apocryphes des Apôtres, dans lesquels de nombreux Pères ont cru voir des interpolations manichéennes, fournissent de nombreux exemples de corrections et de censures orthodoxisantes. Rufin lui-même, dans ses traductions, n'a d'ailleurs pas hésité à omettre ou à modifier les passages qui lui paraissaient suspects – Jérôme ne s'est pas privé de le lui reprocher – et Anastase le Sinaïte avoue sans aucune honte avoir modifié les sources qu'il avait invoquées dans un débat avec des hérétiques⁴¹ !

Si la thèse d'un complot des hérétiques visant à falsifier la foi chrétienne, telle que la développe un Rufin, relève du fantasme, il n'en est pas moins vrai que certaines œuvres des Pères grecs ont été falsifiées au cours de leur transmission manuscrite, et ce dès l'Antiquité. Parmi les falsifications les plus fréquentes figure le recours à un nom d'emprunt. Cette usurpation s'explique pour des raisons de diffusion et non d'allégeance intellectuelle : les innombrables écrits attribués à un théologien ne se situent pas nécessairement dans son héritage intellectuel et spirituel ; les auteurs, le plus souvent inconnus, ont simplement utilisé un nom d'emprunt pour assurer la diffusion de leurs œuvres. Ainsi a-t-on attribué à Athanase d'Alexandrie, célèbre

pour son ascèse, une quantité impressionnante de traités sur la virginité, que l'évêque d'Alexandrie n'aurait pas tous approuvés⁴². En certain cas, cette fraude provient non de l'auteur, mais de copistes, qui ont mal interprété un nom peu connu, qui ont confondu deux titres ou deux auteurs ou qui ont été embarrassés par le caractère anonyme de l'œuvre qu'ils étaient en train de recopier. Suite à ces confusions, certains ouvrages ont circulé sous de multiples attributions, ce qui a causé des difficultés à l'érudit Photius, au IX^e siècle⁴³.

Certaines falsifications sont aisément décelables en raison du trop grand décalage théologique ou littéraire qu'elles introduisent dans une œuvre, mais leur origine précise est souvent délicate à élucider. D'autres posent des problèmes presque insolubles. Un des cas les plus spectaculaires d'interpolations est donné par les *Lettres* d'Ignace d'Antioche (CPG 1025-1026), qui sont conservées sous trois formes, une longue, une moyenne et une courte ; si la recension la plus longue, qui a longtemps été considérée comme authentique, semble être la réécriture de la forme moyenne, due à un écrivain de tendance arienne – vraisemblablement Julien l'Arien –, la controverse sur la forme originelle de ces lettres n'est pas encore éteinte.

Les hésitations des manuscrits dans les titres des œuvres peuvent également poser de redoutables problèmes. C'est notamment le cas pour les catéchèses de la communauté de Jérusalem (CPG 3585-3586) qui se composent de deux ensembles, le premier destiné « à ceux qui vont être illuminés », c'est-à-dire à ceux qui vont être baptisés, le second à ceux qui l'ont déjà été (« catéchèses mystagogiques ») ; certains manuscrits attribuent la seconde partie à Cyrille de Jérusalem (évêque d'environ 350 à 387) et à son successeur Jean (évêque de 387 à 417), mais d'autres semblent considérer l'ensemble des catéchèses comme l'œuvre de Cyrille ; dans le manuscrit le plus ancien, la première série de catéchèses est anonyme, tandis que la seconde est attribuée à Jean de Jérusalem ; quant à la tradition indirecte, elle plaide pour une attribution des catéchèses destinées « à ceux qui vont être illuminés » à Cyrille de Jérusalem, mais elle ne permet pas de trancher en ce qui concerne la seconde série de textes. Dans un cas comme celui-ci, la recherche a du mal à atteindre une quelconque certitude.

En présence de variantes de détail, il est également souvent difficile de déterminer s'il y a eu falsification ou non ; ainsi la

présence de l'incise « sans être séparé de lui » dans la *Lettre à Épicète* d'Athanase d'Alexandrie, 5-6 (CPG 2095) divise-t-elle les savants ; de son authenticité dépend l'affirmation selon laquelle Athanase a soutenu ou non l'abandon du corps par le Verbe lors de la mort du Christ⁴⁴ .

Une transmission exceptionnelle

Si le savant et le lecteur cultivé du ^{xxi} e s. peuvent à juste titre se lamenter du nombre de textes littéraires chrétiens perdus, ils doivent, dans le même temps, s'étonner de ce que tant d'œuvres ont été conservées au terme d'une transmission si complexe et si hérissée d'écueils. Bien que les écrits chrétiens aient connu une diffusion similaire à celle de la littérature profane, ils sont en effet globalement mieux conservés, du moins pour ce qui concerne la littérature postérieure au concile de Nicée (325).

Les raisons de cette survie privilégiée sont difficiles à déterminer, puisque les facteurs ayant provoqué la disparition d'une grande partie de la littérature antique sont eux-mêmes délicats à reconstituer. Deux explications peuvent toutefois être invoquées. D'une part, la multiplication des centres de copie dans les monastères, dès le ^{iv} e siècle, a suscité une grande production de manuscrits ; certes, des œuvres profanes y ont aussi été copiées, mais apparemment dans une moindre mesure que les ouvrages chrétiens. D'autre part, le fait que l'« âge d'or » de la patristique, aux ^{iv} e - ^v e s, ait été considéré comme une période de référence sur des questions aussi bien dogmatiques que spirituelles, a encouragé la copie des œuvres produites durant cette période, pour autant, bien entendu, qu'elles aient répondu aux besoins et aux exigences des chrétiens ultérieurs. L'élan de conservation qu'a suscité le développement de la notion de recours à la tradition des Pères explique probablement que la littérature chrétienne de l'Antiquité ne soit pas plus mal conservée.

Bibliographie sélective

Plusieurs travaux importants ont été publiés depuis les années 1950, qui rendent en grande partie obsolète la bibliographie antérieure : R. DEVREESE, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris, 1954 et A. DAIN, *Les manuscrits*, Paris, 1975³ ; H. HUNGER et al., *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur*, I, Zurich, 1961 ; G. CAVALLO (éd.), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, Rome, Bari, 1975. Dans la littérature récente, cf. surtout G. CAMBIANO, L. CANFORA et D. LANZA (dir.), *Lo spazio letterario della Grecia Antica*, II, Rome, 1995, p. 11-351 ; O. MAZAL, *Geschichte der Buchkultur, I : Griechisch-römische Antike*, Graz, 1999 ; T. DORANDI, *Le stylet et la tablette : dans le secret des auteurs antiques*, Paris, 2000 et les articles réunis dans L. GIARD, C. JACOB, dir., *Des Alexandries*, I, Paris, 2001. Pour une vue synthétique, voir L. D. REYNOLDS et N. G. WILSON, *D'Homère à Érasme. La transmission des classiques grecs et latins*, Paris, 1986 (qui surpasse de loin *L'épopée du livre* d'A.-G. HAMMAN, parue à Paris l'année précédente) ; L. CASSON, *Libraries in the Ancient World*, Yale, 2001.

Sur la question des pratiques de lecture : G. CAVALLO, *Libri e lettori nel mondo bizantino*, Rome, Bari, 1982 ; P. E. EASTERLING, « Books and Readers in the Greek World », dans P. E. Easterling et B. M. W. Knox (éd.), *The Cambridge History of Classical Literature*, I, Cambridge, 1985, p. 1-41 ; G. CAVALLO, « Du volumen au codex. La lecture dans le monde romain », G. Cavallo – R. Chartier (dir.), *Histoire de la lecture*

dans *le monde occidental* (trad.), Paris, 2001, p. 85-114 ; B. HARTMANN, « Geschichte des Lesers : Antike und Spätantike », dans U. Rautenberg – T. Schneider, *Lesen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Berlin – Boston, 2015, p. 703-718.

Ces études d'ensemble mettent un fort accent sur la tradition classique. Des informations plus détaillées sur la littérature chrétienne se trouvent surtout dans J. de Ghellinck, *Patristique et Moyen Âge...*, II, Bruxelles – Paris, 1947 ; H. Y. GAMBLE, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven, London, 1995 (trad. fr. par P. Renaud-Grobras : *Livres et lecteurs aux premiers temps du christianisme*, Genève, 2012) ; K. HAINES- EITZEN, *Guardians of Letters. Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*, Oxford, 2000, qui renouvellent la bibliographie antérieure ; voir aussi W. E. KLINGSHIRN – L. SAFRAN (dir.), *The Early Christian Book*, Washington D.C., 2007 ; M. WALLRAFF, *Codex und Kanon. Das Buch im frühem Christentum*, Berlin-Boston, 2014 ; C. RAPP, « Christians and their Manuscripts in the Greek East in the Fourth Century », dans G. Cavallo et al. (éd.), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, Spoleto, 1991, p. 127-148 ; « Codices vestri nos sumus : Bücherkult und Bücherpreise der christlichen Spätantike », dans A. Haltenhoff – F. H. Mutschler (dir.), *Hortus Litterarum Antiquarum. Festschrift für H. A. Gärtner, zum 70. Geburtstag*, Heidelberg, 2000, p. 369-380. Pour une vue générale, voir K. TREU, « Überlieferung- und Editionsprobleme der Patristik », *Svenk exegetisk årsbok* 34, 1969, p. 186-200 [reprint dans D. Harlfinger (ed.), *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung*, Darmstadt, 1980, p. 613-628], ainsi que les articles bibliothèques, chaînes, florilèges, homéliaires, traductions, transmission, dans *DSp*, dans *Der neue Pauly* (Stuttgart, 1996sq.), dans le *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (Fribourg i. B., 1998) et dans *DECA*. – Pour la période byzantine, qui a joué un rôle important dans la transmission de la littérature chrétienne antique, cf. G. CAVALLO, *Lire à Byzance* (trad. P. Odorico – A. Segonds), Paris, 2006 ; des études plus ciblées peuvent être trouvées dans P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin...*, Paris, 1971, *Byzantine Books and Bookmen*, Washington, 1973 ; B. MONDRAIN (éd.), *Lire et écrire à Byzance*, Paris, 2006.

Ces travaux de synthèse peuvent être complétés par de nombreuses études plus ciblées, dont on trouvera un inventaire dans P. CANART, *Paleografia e codicologia greca. Una rassegna bibliografica*, Vatican,

1991. Les plus importantes d'entre elles ont été regroupées par D. HARLFINGER (éd.), déjà cité. Nous privilégions ci-après les travaux parus après l'ouvrage de P. Canart et ceux qui portent sur des sujets qui n'y sont pas traités.

Sur les autodafés, voir W. SPEYER, *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*, Stuttgart, 1981 ; D. SAREFIELD , « The Symbolics of Book Burning. The Establishment of a Christian Ritual of Persecution », dans W. E. KLINGSHIRN – L. SAFRAN (dir.), *The Early Christian Book* (cité plus haut), p. 159-173 et « Book Burning in the Christian Roman Empire : Transforming a Pagan Rite of Purification », dans H. A. Drake (dir.), *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices* , Aldershot, 2006, p. 287-296.

Sur la naissance du codex, voir surtout A. BLANCHARD (éd.), *Les débuts du codex ...*, Turnhout, 1989. – Sur la présentation des ouvrages antiques, voir J.-C. FREDOUILLE *et al.* (éd.), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques...* , Paris, 1997. – Sur la réédition d'œuvres par leur auteur, voir G. BARDY , « Éditions et rééditions d'ouvrages patristiques », *RBén* 47, 1935, p. 356-380 ; P. H. EMONDS , *Zweite Auflage im Altertum*, Leipzig, 1941 (sur les textes chrétiens : p. 307-384).

Sur les bibliothèques, outre N. G. WILSON, « The Libraries of the Byzantine World », *Greek, Roman and byzantine Studies* , 8, 1967, p. 53-80 [reprint dans D. Harlfinger (éd.), *op. cit.* , p. 276-309], et G. Cavallo (éd.) *Le biblioteche nel mondo antico e medievale* , Rome, Bari, 1989, voir A. CARRIKER , *The Library of Eusebius of Caesarea*, Leiden, 2003. On trouvera deux articles de vulgarisation sur les bibliothèques de l'Antiquité classique dans la revue *Sources. Travaux historiques*, 41-42, 1995, p. 7-30.

Sur la question du rapport des auteurs de l'Antiquité au plagiat : G. ARAGIONE, « Aspetti ideologici della nozione di plagio nell'antichità classica e cristiana », dans A. D' Anna, C. Zamagni (dir.), *Cristianesimi nell'antichità : Fonti, istituzioni, ideologie a confronto* , Zürich – New York, 2007, p. 1-15 et « La transmission du savoir entre “tradition” et “plagiat” dans l'Antiquité classique et chrétienne », dans D. Bouvier, D. Van Mal- Maeder (dir.), *Tradition classique : dialogues avec l'Antiquité* , Lausanne, 2010, p. 117-138

Les traductions latines de textes patristiques grecs sont répertoriées par J. T. MUCKLE , « Greek Works Translated Directly Into Latin Before

1350 », *Mediaeval Studies* 4, 1942, p. 33-42 ; 5, 1943, p. 102-114 (cet inventaire n'est pas exhaustif) et par P. O. KRISTELLER , *Catalogus Translationum et Commentarium ...*, Washington, 1971s. ; pour une période plus circonscrite (de 117 à 284), voir K. SALLMANN (éd.), *Nouvelle histoire de la littérature latine*, IV, Turnhout, 1997, p. 392-474. – Sur les techniques de traduction, voir le grand classique qu'est M. WAGNER , *Rufinus the Translator*, Washington, 1945 et G. CONTAMINE (éd.) *Traduction et traducteurs au Moyen-Âge...* , Paris, 1989. – Sur la question plus large de la connaissance de textes grecs en Occident, les études fondamentales de G. BARDY , *La question des langues dans l'Église ancienne* , Paris, 1948 et de P. COURCELLE , *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore* , Paris, 1948² , se complètent ; voir aussi A. SIEGMUND , *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert* , München, 1949 et, sur la question peu étudiée de la diffusion des collections conciliaires, R. RIEDINGER , « Griechische Konzilakten auf dem Wege ins lateinische Mittelalter », *Annuario Historiae Conciliorum* 9, 1977, p. 253-301 (reprint dans R. RIEDINGER , *Kleine Schriften zu den Konzilsakten des 7. Jahrhunderts* , Brepols, 1998).

Sur la diffusion de la littérature grecque en Orient, on trouvera d'utiles fiches signalétiques dans M. ALBERT *et al.* , *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures* , Paris, 1993 (d'où la littérature slavonne est absente) et des articles synthétiques, de qualité inégale, dans J.-C. FREDOUILLE , R.-M. ROBERGÉ (éd.), *La documentation patristique. Bilan et prospective*, Paris. – Laval, 1995, p. 127-188 (où les littératures arabe et éthiopienne ne sont pas prises en compte). Pour la littérature syriaque, cf. A. SCHMIDT – D. GONNET, *Les Pères grecs dans la littérature syriaque*, Paris, 2007, avec un utile répertoire des œuvres patristiques traduites du grec en syriaque, p. 195-210. Dans CPG, CPGSupl., M. GEERARD signale les traductions conservées des écrits patristiques grecs et les principales études qui leur ont été consacrées. Pour les textes hagiographiques, le répertoire de P. PEETERS , *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* , Bruxelles, 1910, n'a pas été remplacé ; la littérature hagiographique slave a été présentée par I. DUJCEV , « Les rapports hagiographiques entre Byzance et les Slaves », dans J. M. HUSSEY, D. BOLENSKY, S. RUNCIMAN, *Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies, Oxford, 5-10 September 1966*, Oxford, 1967, p. 363-370. En ce qui

concerne la littérature apocryphe, voir CANT, ainsi que M. GARZANITI , « Les apocryphes dans la littérature slave ecclésiastique de pèlerinage en Palestine (XII^e -XIV^e s.) », *Apocrypha* 9, 1998, p. 157-177 et P.-L. PIOVANELLI , « Les aventures des apocryphes en Éthiopie », *Apocrypha* 4, 1993, p. 197-224.

L'existence, en grec, de textes traduits du latin, est connue mais peu travaillée. L'étude de référence reste C. F. WEBER , *Dissertatio de Latine scriptis quae Graeci veteres in linguam suam transtulerunt* , I-IV, Kassel, [1835]-1852, qui demanderait de nombreuses mises à jour. On trouvera des éléments de réflexion plus récents (avec bibliographie) dans E. DEKKERS , « Les traductions grecques des écrits patristiques latins », *Sacris Erudiri* 5, 1953, p. 193-233 ; A. LUMPE , « Abendland und Byzanz. III. Literatur und Sprache. Abendländisches in Byzanz », dans P. Wirth (éd.), *Reallexikon der Byzantinistik* , I, Amsterdam, 1968, col. 304-345 (avec bibliographie) ; E. A. FISCHER , « Greek Translations of Latin Literature in the Fourth Century A. D. », *Yale Classical Studies* 27, 1982, p. 173-215 ; E. FOLLIERI , « I rapporti fra Bisantio e l'Occidente nel campo dell'agiografia », dans J. M. Hussey, D. Obolensky, S. Runciman, *op. cit.* , p. 355-362 ; R. GOUNELLE , « Traductions de textes hagiographiques et apocryphes latins en grec », *Apocrypha* 16, 2005, p. 35-73. Un répertoire est en cours de constitution ; cf. C. G. CONTICELLO , « Le projet d'un répertoire des traductions de textes chrétiens du latin en grec (III^e -XV^e s.). Quelques exemples », dans M. Loubet - D. Pralon, *Eukarpa. Études sur la Bible et ses exégètes. En hommage à Gilles Dorival*, Paris, 2011, p. 225-233.

Sur l'argumentation patristique, voir R. M. GRANT , « The Appeal To the Early Fathers », *JThS* 11, 1960, p. 13-24 ; M. TETZ , « Zum Streit zwischen Orthodoxie und Häresie an der Wende des 4, zum 5. Jh : Anfänge des expliziten Väterbeweises », *Evangelische Theologie*, 21, 1961, p. 354-368 ; M.-O. BOULNOIS, « Les Pères de l'Église et l'hellénisme. Définitions et Points de repère », dans A. Perrot (dir.), *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive* , Paris, 2012, p. 13-20.

M. GEERARD , dans CPG IV, p. 1-184 et CPGSupl., p. 475-484, détaille le contenu des collections conciliaires jusqu'au concile In Trullo de 691 ; les volumes d'index de la collection ACO , dus à R. SCHIEFFER (Berlin 1974-1984), permettent d'identifier les sources patristiques discutées lors des conciles. Sur les citations d'écrits

patristiques à Nicée II, l'étude de P. VAN DEN , « La patristique et l'hagiographie au concile de Nicée de 787 », *Byzantion* , 25-26, 1955-1957, p. 325-362, n'a pas été remplacée. – Sur les recueils de vies de saints et d'homélies, voir l'étude (inachevée) d'A. EHRHARD , *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, 3 vol., Leipzig, 1937-1952, que complète utilement l'index des manuscrits grecs publié par L. PERRIA à Rome en 1979.

Sur les florilèges dans l'Antiquité, voir la synthèse de L. CANFORA , « La formation des *corpora* » dans E. Norelli (éd.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité...* , Lausanne, 2004, p. 25-46 ; S. MORLET (dir.), *Lire en extraits. Lecture et production des textes, de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, Paris, 2015. Les anthologies dogmatiques et les collections de définitions sont présentées (avec une ample bibliographie) dans A. GRILLMEIER , *Le Christ dans la tradition chrétienne* , II/1, Paris, 1990, p. 86-138 ; sur les florilèges spirituels, voir DSpI sous cette entrée. Les florilèges orientaux sont peu étudiés ; voir toutefois J. LEBON , « Les citations patristiques grecques du *Sceau de la foi* », *RHE* 25, 1929, p. 5-32. – La genèse de la *Philocalie d'Origène* a été étudiée par É. JUNOD , « Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze sont-ils les compilateurs de la *Philocalie d'Origène* ? Réexamen de la lettre 115 de Grégoire », dans *Mémorial Dom Jean Gribomont* , Rome, 1988, p. 349-360. – Sur les chaînes, les études fondamentales sont dues à G. KARO et J. LIETZMANN , « Catenarum Graecarum catalogus », *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* , 1902, p. 1-66, 299-350, 559-620 = *Catenarum Graecarum catalogus* , Bonn, 1902 et à R. DEVREESE , « Chaînes », *DBS* I, col. EVREESE, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs, op. cit.*, p. 176-181. La connaissance des chaînes a fortement progressé dans la seconde moitié du XX^e siècle, notamment grâce aux travaux de F. PETIT et de G. DORIVAL ; ce dernier a présenté le dossier dans « Des commentaires de l'Écriture aux chaînes », dans C. MONDÉSERT (éd.), *Le monde grec ancien et la Bible* , Paris, 1984, p. 361-386 ; voir aussi « La postérité littéraire des chaînes exégétiques grecques », *REByz* 43, 1985, p. 209-226. Le répertoire bibliographique de M. GEERARD (CPG IV, p. 185-259 et CPGSupl., p. 485-491) aide à se repérer dans cette littérature foisonnante. – Sur l'encyclopédisme byzantin, voir, outre l'ouvrage de P. LEMERLE – P. VAN DEUN – C. MACÉ (dir.), *Encyclopedic Trends in Byzantium* . Leuven – Paris – Warpole,

2011 ; sur la *Bibliothèque* de Photius, cf. W. T. TREADGOLD , *The Nature of the Bibliotheca of Photius* , Washington, 1980, et J. SCHAMP , *Photius historien des lettres...*, Paris, 1987 ; sur la *Souda*, moins travaillée, voir G. ZECCHINI , ed., *Il lessico Suda e la memoria del passato a Bisanzio* , Bari, 1999.

Sur la question des falsifications, l'étude ancienne de G. BARDY , « Faux et fraudes dans l'Antiquité chrétienne », *Revue d'Histoire Ecclésiastique* , 32, 1936, p. 5-23, 275-302, a été renouvelée par quatre études : W. SPEYER , *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum* , Munich, 1971 ; N. BROX , *False Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie*, Stuttgart, 1975 ; N. BROX (éd.), *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike*, Darmstadt, 1977, B. E. EHRMAN , *Forgery and Counterforgery. The Use of Literary Deceit in Early Christian Pole mics*, Oxford, 2013, à quoi il faut ajouter : G. CERRI , *La letteratura pseudepigrapha nella cultura graeca e romana*, Naples, 2000. – Pour la tradition grecque, les informations sur l'authenticité des textes fournies dans la CPG (avec son supplément) peuvent être complétées, pour certains auteurs, par des ouvrages plus spécialisés : pour Basile de Césarée, P. J. FEDWICK , *Bibliotheca Basiliana Universalis* , Turnhout, 1993sq. ; pour Jean Chrysostome, outre les CCG , K. H. UTHEMANN, R. F. REGTUIT, J. M. TEVEL , *Homiliae Pseudo-Chrysostomicae. Instrumenta studiorum* , Brepols, 1994sq. La CPPM de J. MACHIELSEN , bien que d'un maniement peu aisé, est d'une grande aide pour se repérer dans le labyrinthe des faux latins. Aucun équivalent n'existe pour les fraudes orientales ; on se référera donc aux manuels de littérature cités dans M. ALBERT *et al.* , *Christianismes orientaux* ; pour Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze, l'ouvrage cité de P. J. FEDWICK et les études publiées dans CSG 20 facilitent grandement la tâche.

La tradition manuscrite et la réception d'œuvres particulières sont généralement traitées dans les introductions aux éditions modernes, mais elles ont aussi fait l'objet d'études techniques, dont il n'existe pas d'inventaire complet. Pour les Apologètes, l'étude d'A. VON HARNACK , *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in den alten Kirche und im Mittelalter* , Leipzig, 1883, est irremplacée ; pour d'autres auteurs, voir la liste fournie par D. HARLFINGER (éd.), dans *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung* , Darmstadt, 1980, p. 676-678 et, surtout, dans la CPG ; il faut y ajouter au moins les

travaux de B. ALTANER republiés dans B. Altaner, *Kleine Patristische Studien* (TU 83), Berlin, 1967. Des utiles informations sur la réception de nombreux Pères grecs sont données dans K. PARRY, *Wiley Blackwell Companion to Patristics*, Chicester, 2015.

- 1 .
Seul un dixième des pièces d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide a, par exemple, été conservé.
- 2 .
Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE , *Histoire ecclésiastique*, VI, 24, 1 ; SC 41, p. 124.
- 3 .
Voir par exemple les anathèmes 12-14 du cinquième concile œcuménique de 553, dans C.-J. HEFELE et H. LECLERCQ , *Histoire des conciles* , III/1, Paris, 1909, p. 126-132.
- 4 .
Voir le neuvième canon du concile de Nicée II (qui s'est tenu en 787), dans Mansi XIII, 429B et, en traduction, dans G. DUMEIGE , *Nicée II* , Paris, 1978, p. 246.
- 5 .
Voir les discussions sur les *Actes de Jean* qui eurent lieu lors du même concile, dans É. JUNOD & J.- D. KAESTLI,, *L'histoire des Actes apocryphes des Apôtres du III^e au IX^e siècle...*, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1982, p. 123-125.
- 6 .
Cf. par exemple *Ep. 15* , 15-16 de LÉON LE GRAND (H. G. SCHIPPER & J. VAN OORT , *St. Leo the Great. Sermons and Letters Against the Manichaeans...* , Turnhout, 2000, p. 70-73) et le récit édifiant de JEAN MOSCHUS , *Prat.* , 46 (SC 12, 90-92). Les clercs et les moines de l'Antiquité n'étaient pas incultes, contrairement à ce que l'on pense généralement ; sur la question de l'analphabétisme dans l'Antiquité, voir E. WIPZYCHA , « Le degré d'alphabétisation en Égypte byzantine », *REAug* 30, 1984, p. 279-296.
- 7 .
Des particuliers ont aussi participé à cet effort de sélection, comme l'auteur de la cinquième partie du *Décret* attribué à Gélase, rédigé au VI^e siècle. Ce texte important a été édité par E. VON DOBSCHÜTZ dans TU 38/4.
- 8 .
Voir la *Lex lata Const. Aug. de Arianism.* , écrite après le concile de 325, citée notamment par ATHANASE D' ALEXANDRIE dans son *De Decret.* , 39.1 (H. G. OPITZ , *Athanasius Werke*, III/1, Berlin-Leipzig, 1934, p. 66-68) et par SOCRATE , *Histoire ecclésiastique*, I, 9, 30 (SC 477, p. 124-125).
- 9 .

0Le même phénomène explique la perte d'ouvrages techniques païens comme le traité *Sur les cérémonies impériales* de PIERRE MAGISTROS (VI^e s.).

10.

Le parchemin s'impose à la fin du IV^e s., mais la production de papyrus pour fabriquer des manuscrits est encore attestée au X^e s. Le papier ne sera utilisé qu'à partir du XII^e s. Sur la fabrication des manuscrits dans l'Antiquité, voir l'excellente introduction de P. GÉHIN (éd.), *Lire le manuscrit médiéval. Observer et décrire*, Paris, 2005.

11.

Cf. C. P. HAMMOND Bammel, *Der Römerbrieftext des Rufin und Seines Origenes-Übersetzung*, Friburg, 1985, p. 93-103.

12.

Ce traité a été traduit en grec dès le vivant de Jérôme par son ami Sophronios (cf. JÉRÔME, *Vir. ill.* 134 ; TU 14/1a, p. 55), mais la traduction grecque conservée, éditée dans TU 14, 1b, p. 1-62, date du VII^e s.

13.

Sur la présence d'un *scriptorium* à Césarée, voir G. CAVALLO, « Scuola, scriptorium, biblioteca a Cesarea », dans G. Cavallo (éd.), *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, Rome, Bari, 1989, p. 67-78.

14.

Sur ce *scriptorium* privé, voir les témoignages antiques d'EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, VI, 23, 1 ; SC 41, p. 123-124 et GEORGES CEDRENOUS, *Hist. comp.* ; PG 121, 484D-485D.

15.

On appelle souvent ces manuscrits des *Miscellanea*, « Mélanges ».

16.

SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, I, 6, 41 ; SC 477, p. 78-79.

17.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, VI, 36, 3 ; SC 41, p. 138-139.

18.

C'est aussi le cas de l'anthologie de textes apologétiques découverte vers 1436 dans une poissonnerie, et devenue célèbre pour être le seul témoin de l'*Épître à Diognète* (CPG 1112). Le copiste de ce codex (*Argentorantensis* gr. 9, détruit dans l'incendie allumé par le bombardement de 1870) a complété la collection du *Mutinensis* 126, lui-même copié sur le *Parisinus* 451, à l'aide de textes tirés d'autres sources. Cf. l'introduction de SC 33bis, due à H.-I. MARROU, et les remarques de B. POUDERON dans SC 379, p. 39-43.

19.

Voir par exemple, à propos des versions syriaques et arméniennes de l'*Epistula ad Epictetum* d'ATHANASE D'ALEXANDRIE (CPG 2095), J. LEBON, « Altération doctrinale de la lettre à Épictète de saint Athanase », *RHE* 31, 1935, p. 737-761 ; R. W. THOMSON, « The Transformation of Athanasius in Armenian Theology. A Tendentious Version of the

20 .

Cf. notamment les deux préfaces de RUFIN D' AQUILÉE à sa traduction du *De princ.* d'Origène, dans M. HARL, G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC , *Origène. Traité des principes (Peri Archôn)* , Paris, 1976, p. 270-273. Cf. aussi JÉRÔME , *Ep.* . 61, 2 ; A. LABOURT , *St. Jérôme. Lettres* , III, Paris, 1953, p. 111-112.

21 .

Cf. É. JUNOD & J.- D. KAESTLI , *CSA* 1, p. 109-136.

22 .

Voir le fragment 327 d'EUPOLIS (v^e s. av. J.-C.), dans R. KASSEL et C. AUSTIN, *Poetae comici Graeci* , V, Berlin, 1986, p. 485. En grec, les témoignages plus récents ne précisent pas où les livres étaient mis en vente. On peut toutefois conclure de SULPICE SÉVÈRE , *Dial.* I. 23 (CSEL 1, p. 176) et de RUFIN D' AQUILÉE , *De adult. oper. Orig.* , 12 (SC 464, p. 312-313) qu'ils étaient disponibles sur la place publique au IV^e s. dans les principales villes hellénophones.

23 .

En 888, un manuscrit de 387 folios, mesurant 220 x 180 mm, copié par Jean le Calligraphe, a coûté 14 pièces d'or à Aréthas (ms. Oxford, Bodleian Library, *D'Orville* 301). Un autre manuscrit, de 403 folios et mesurant 240x190 mm, lui est revenu à 26 pièces d'or (Paris, BnF, *gr.* 451). À titre de comparaison, un fonctionnaire en début de carrière gagnait 72 pièces d'or par an au temps d'Aréthas.

24 .

Voir, au I^{er} et II^e s. ap. J.-C., DION CHRYSOSTOME , *Or.* 21 , 12 ; J. W. COHOON , *Dio Chrysostom*, II, Cambridge MA, Londres, 1961, p. 282-283 et LUCIEN DE SAMOSATE , *Ind.* 1 ; A. HARMON , *Lucian* , III, Cambridge MA, Londres, 1969, p. 174-175. Voir aussi l'accusation portée par NICÉTAS LE PAPHLAGONIEN contre Photius dans sa *Vita s. Ign. archiep.* ; PG 105, 568A.

25 .

Voir EUSTATHE DE THESSALONIQUE , *De emend. uita mon.* , 128 et 144 ; T. L. F. TAFEL , *Eusthatii metropolitae Thessalonicensis opuscula* , Franckfort sur M., 1832, p. 245, 249.

26 .

EUSÈBE DE CÉSARÉE , *Histoire ecclésiastique*, VI, 12, 1 ; SC 41, p. 102-103.

27 .

Texte cité et commenté par C. MANGO , dans *Byzantine Books and Bookmen ...*, Washington, 1973, p. 35. Voir aussi, dans le même sens, la *Vie de Léon l'Arménien* ; PG 108, 1025A.

28 .

Voir aussi, sur la difficulté de se procurer des ouvrages en Syrie au IV^e s., A. NORMAN , « The Book Trade in the fourth-century Antioch », *JHS* 80, 1960, p. 122-126. Voir en outre JEAN MOSCHUS , *Prat.* , 134 (SC 12, 183).

- 29 . Ainsi GRÉGOIRE DE NYSSE , *Epist.* 15 , 4 ; SC 363, p. 210-211.
- 30 . Voir ce qu'en dit GRÉGOIRE DE NYSSE , *Epist.* 15 ; SC 363, p. 208-211.
- 31 . Comme l'a fait par exemple l'historien SOCRATE , qui s'en explique dans son *Histoire ecclésiastique* , II, 1 ; SC 493, p. 18-21.
- 32 . Ainsi, dans la seconde moitié du II^e s. ap. J.-C., le médecin GALIEN s'est-il plaint, dans son traité *De Libris Propriis* , d'avoir vu son nom apposé sur des ouvrages qu'il n'avait pas composés (G. KÜHN , *Claudii Galieni opera omnia*, XIX, Leipzig, 1821 [reprint : Hildesheim et al., 1997], p. 8-12 ; traduction dans P. MORAUX , *Galien de Pergame. Souvenirs d'un médecin*, Paris, 1985, p. 151-154). ORIGÈNE rapporte une mésaventure semblable dans sa *Ep. ad quosdam caros suos Alex.* (citée dans RUFIN D' AQUILÉE , *De adult. oper. Orig.* , 7 ; SC 464, p. 302-303).
- 33 . Cf. par exemple les actes du concile de Constantinople III, dans Mansi XI, 221C-230A.
- 34 . Cf. par exemple DENYS DE CORINTHE , dans Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, IV, 23, 12 ; SC 31, p. 205 et ORIGÈNE , *Ep. ad quosdam caros suos Alex.*, dans Rufin d'Aquilée, *De adult. oper. Orig.* , 7 ; SC 464, p. 296-305. Comparer notamment STRABON , *Geogr.* XIII, 1, 54 (H. LEONARD JONES , *The Geography of Strabo* , VI, Cambridge MA, London, 1970, p. 110-113) et, au I^{er} s. ap. J.-C., DIODORE DE SICILE , *Bibl. Hist.*, I, 5, 2 (P. BERTRAC, Y. VERNIÈRE , *Diodore de Sicile. Bibliothèque Historique* , I, Paris, 1993, p. 34) et IX, fr. 8 (L. DINDORF , *Diodori Bibliotheca Historica*, IV, Stuttgart, 1969, p. 186), ainsi que, à la fin du I^{er} s. ap. J.-C., ARTÉMIDORE D' ÉPHÈSE , *Onir.* , II, 70 (R. A. PACK , *Artemidori Doldiani, Onirocriticon libri V* , Leipzig, 1963, p. 202-203 ; J. Y. BORLAUD , *Artémidore. La Clef des songes* , Paris, 1998, p. 198-199).
- 35 . Aux environs de 330 av. J.-C., Lycurgue avait fait passer une loi à Athènes pour préserver les œuvres d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide (PSEUDO- PLUTARQUE , *Dec. or.* , 841F ; M. CUVIGNY, G. LACHENAUD , *Plutarque. Œuvres morales* , XII/1, Paris, 1981, p. 64-65). À Pergame et surtout dans le cadre de la bibliothèque d'Alexandrie, fondée par Ptolémée I^{er} , plusieurs générations de savants s'attelèrent à sauvegarder l'héritage classique.
- 36 . Voir déjà la discussion qui a eu lieu en 449 sur l'authenticité des actes du procès d'Eutychès, traduite dans A. J. FESTUGIÈRE , *Éphèse et Chalcédoine. Actes des Conciles* , Paris, 1982, p. 781-817. Au VII^e s., le souci d'authentification devient quasiment obsessionnel ; voir ANASTASE LE SINAÏTE , *Viae dux* , 10.2.7 ; CSG 8, 189, et surtout les actes

du concile œcuménique de Constantinople III, qui s'est tenu de novembre 680 à septembre 681 (Mansi, XI, 326DE, 544D-548C, 586D-598B et C.-J. HEFELE & H. LECLERCQ , *Histoire des conciles* , III/1, Paris, 1909, p. 489-490, 500-501, 504-506), ainsi que THÉOPHANE LE CONTINUATEUR (= THÉODORE DAPHNOPATÈS ?), *Chron.* , III, 14 ; PG 109, 120AB.

37 .

RUFIN D' AQUILÉE , *De adult. oper. Orig.* , 6 ; SC 464, p. 294-295.

38 .

Tous les érudits n'ont pas partagé l'opinion de Rufin. C'est ainsi que Jérôme précise que les étrangetés se trouvant dans certains écrits des Pères peuvent être le résultat d'erreurs (l'auteur pouvant se tromper), de mécompréhensions, ou de corruptions lors du processus de copie (*Adv. Rufin.* , II, 17 ; SC 303, p. 146-147).

39 .

Rufin cite comme « preuves tout à fait évidentes de ces pratiques » chez les théologiens grecs les *Reconnaissances* pseudo-clémentines (§ 3), les ouvrages de Clément d'Alexandrie (§ 4), de Denys d'Alexandrie (§ 5) et d'Origène (§ 1-2, 6) (RUFIN, *De adult. oper. Orig.* , 2 ; SC 464, p. 290-291).

40 .

ANASTASE LE SINAÏTE , *Viae dux* , 10, 2, 7 ; CSG 8, 188-189.

41 .

ANASTASE LE SINAÏTE , *Viae dux* , 10, 2, 7 ; CSG 8, 181-182.

42 .

Cf. M. AUBINEAU , « Les écrits de saint Athanase sur la virginité », *Revue d'Ascétique et de Mystique* 31/122, 1955, p. 140-173, repris dans M. AUBINEAU, *Recherches patristiques : enquêtes sur des manuscrits, textes inédits, études*, Amsterdam, 1974, p. 163-196 ; D. BRAKKE , « The Authenticity of the Ascetic Athanasiana », *Orientalia* 63, 1994, p. 17-56.

43 .

Voir par exemple la notice 111 (89b) de sa *Bibliothèque* , consacrée aux *Stromates* de Clément d'Alexandrie, dans R. HENRY , *Photius, Bibliothèque* , II, Paris, 1960, p. 81-82.

44 .

Voir particulièrement J. LEBON , «Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort », *RHE* 23, 1927, p. 22-29.

Les formes et modèles littéraires

Gilles DORIVAL

Les écrivains chrétiens des premiers siècles sont des Juifs et surtout des païens cultivés. Ils sont les héritiers de traditions où existent de multiples formes et modèles littéraires. Ils ont la volonté d'établir que le messie annoncé par les Écritures est Jésus et, en règle générale, ils veulent montrer que ce Jésus est sauveur, fils de Dieu et Dieu lui-même et qu'il continue à être présent dans l'histoire des hommes par l'Esprit dans l'Église. Pour transmettre ce message original, dans quelle mesure les écrivains chrétiens ont-ils utilisé les formes et modèles littéraires à leur disposition ? Et dans quelle mesure ont-ils innové, et comment comprendre ces innovations ?

Tradition littéraire classique et tradition littéraire juive

En 1961, Werner Jaeger a traité du sujet des formes littéraires chrétiennes dans un livre classique sur lequel il est intéressant de revenir avec le recul du temps : on mesure les changements qu'il faut apporter à la problématique. La thèse de W. Jaeger est que les plus anciennes œuvres chrétiennes et patristiques appartiennent à des formes littéraires héritées de la tradition de l'hellénisme. Cependant, il ne distingue pas de rapprochement pertinent pour les Dits, *Logia*, de Jésus, ni pour les Évangiles. En revanche, les Actes des Apôtres reprennent le modèle classique des Actes accomplis par un grand homme. Les Lettres de Paul et de Clément de Rome doivent être

rapprochées du genre de la lettre philosophique, bien attesté chez Platon (ou la tradition platonicienne), Isocrate, Épicure et d'autres. La *Doctrine des douze apôtres*, qui est le plus ancien manuel catéchétique, liturgique et disciplinaire connu, développe des thèmes que l'on retrouve dans le traité *Sur la tranquillité* de Démocrite et dans le *Tableau* de Cébès. Le sermon a des rapports étroits avec la diatribe et la *dialexis* de la philosophie populaire des cyniques. La littérature martyrologique a des parallèles païens dans les *Actes des martyrs païens*. Lorsque les Pères apologistes veulent faire justice des accusations d'athéisme, de cannibalisme et de subversion, ils rédigent des apologies, qui sont des discours didactiques – un genre littéraire bien connu dans l'hellénisme depuis l'*Apologie de Socrate* de Platon et le *Sur l'attelage* d'Isocrate : après une partie de réfutation des accusations mensongères portées contre l'accusé, vient l'exposé du genre de vie méritant de ce dernier. Dans son *Apologie*, qui se présente comme une supplique adressée aux autorités de l'état romain, Justin réfute les accusations portées contre les chrétiens, puis expose les croyances et la discipline de vie chrétiennes. Le même Justin utilise la forme du dialogue, à qui Platon a donné ses lettres de noblesse, dans la controverse qui l'oppose au Juif Tryphon (*Dialogue avec Tryphon*). La forme du protreptique philosophique, illustrée par Platon et Aristote, et qui consiste à exhorter le lecteur à adopter un style de vie philosophique, seule voie d'accès au bonheur et au bien, est reprise par Clément d'Alexandrie au profit du christianisme dans le *Protreptique à l'intention des Grecs*.

On peut contester certains rapprochements opérés par W. Jaeger, notamment celui qui concerne la *Doctrine des douze apôtres*. On pourrait aussi compléter certaines de ses analyses : les *Logia* de Jésus peuvent être rapprochées du genre des apophtegmes tel qu'il est attesté par exemple dans les *Dits des Sept Sages* qu'a conservés Jean de Stobi citant Démétrios de Phalère. Mais l'es sentiel n'est pas là. Dans son souci d'établir une continuité entre hellénisme et patristique, W. Jaeger n'a pas signalé l'influence de l'autre grande tradition littéraire d'où est sorti le christianisme : le judaïsme de langue grecque, notamment la Bible grecque des Septante et toute la littérature judéo-hellénistique. S'il est vrai que les Évangiles canoniques n'ont pas vraiment de précédent, il n'en reste pas moins qu'on peut rapprocher les quatre livres des Grands Prophètes, qui racontent la vie, les oracles

et les actes d'un inspiré annonçant un messie à venir, et les quatre Évangiles, qui font le récit de la vie, des dits et des actes dudit messie. Le rapprochement qu'opère W. Jaeger entre la littérature martyrologique et les *Actes des martyrs païens* paraît peu pertinent, notamment pour des raisons de chronologie ; en revanche, la Bible grecque offre le texte fondateur du genre : 2 M 7, où la mère et ses sept fils préfèrent la mort à la violation et au reniement de leur foi. *L'Apocalypse de Jean* relève manifestement du même genre littéraire que *Daniel*, *l'Apocalypse d'Abraham*, les *Apocalypses de Baruch*, le quatrième *Esdras* et d'autres textes. Plutôt que d'établir un lien de filiation directe entre la diatribe païenne et le sermon chrétien, il faut songer aux homélies juives, dont l'existence est attestée dans la liturgie à l'époque de Jésus : on peut citer les exemples de l'homélie prononcée par Pierre en Ac 1, 15-22 et les prédications synagogaes du Pseudo-Philon, *Sur Samson* et *Sur Jonas*, prononcées sans doute à Alexandrie par un contemporain de Philon. Enfin, la *Doctrine des douze apôtres* ou *Didachè* peut être rapprochée, au moins pour la partie qui développe le thème des deux voies (1, 1-6, 3), des *Testaments des douze patriarches* (Lévi 19, 1 ; Juda 20, 1 ; Aser 6, 1-6 ; Benjamin 6, 1).

D'autres formes littéraires d'origine juive ont influencé la plus ancienne littérature chrétienne, mais il n'en reste plus aujourd'hui d'attestations textuelles en grec à date ancienne. C'est le cas des *Testimonia*, ou recueils de citations de l'Ancien Testament regroupées pour montrer que Jésus est le messie ou pour combattre l'interprétation ritualiste de l'Ancien Testament. Cependant, il subsiste un recueil de ce type à Qumrân (4Q174). C'est le cas encore des *Midrashim*, qui sont des commentaires de l'Écriture, dont les plus anciens sont attestés à Qumrân, où ils portent le nom de *Pesharim* (par exemple 1QpHab sur Habacuc). Les Évangiles ne relèvent pas de la littérature des *Testimonia* ; en revanche, leur insistance sur l'accomplissement des Écritures par Jésus doit être mise en relation avec cette forme littéraire. Quant aux passages midrashiques, ils ne manquent pas dans les écrits du Nouveau Testament, par exemple, Mt 9, 10-13 et 12, 1-9 peuvent être considérés comme une explication midrashique d'Os 6, 6 ; la Lettre de Jude est souvent décrite comme un midrash de versets de Genèse et des Nombres.

LE CORPUS DU NOUVEAU TESTAMENT

De la sorte, le corpus du Nouveau Testament, qui se constitue sans doute à la fin du II^e siècle, gagne à être situé à la fois dans le contexte classique et judéo-hellénistique, ainsi que dans la tradition biblique, notamment de langue grecque. En ce sens, les Évangiles ont des affinités avec plusieurs documents de type différent. Du côté biblique, il faut signaler avant tout Jérémie, qui se présente comme une série de paroles de Dieu annoncées au prophète, mais qui contient aussi le récit de la vocation du prophète (1, 4-10), la narration d'actions prophétiques (par exemple, la ceinture pourrie de 13, la cruche brisée de 19, le joug du 27-28), l'annonce de la ruine de Jérusalem (26), enfin ce que l'on a appelé la « passion de Jérémie » (37-43). Du côté para-biblique, on peut évoquer les *Vies des prophètes*, que l'on date habituellement de la fin du premier siècle avant notre ère ou du premier siècle de notre ère : elles narrent brièvement le lieu d'origine, les paroles, les actions symboliques, le cas échéant le martyre, enfin le lieu de sépulture des prophètes. Du côté païen, on a rapproché les Évangiles du roman grec, mais le seul point commun est en réalité la structure narrative. Plus convaincants sont les rapprochements avec les arétologies, qui sont des biographies décrivant les miracles accomplis par les « hommes divins » (θεῖοι ἄνδρες), et avec les biographies d'hommes célèbres, notamment de philosophes.

Pour les Actes des Apôtres, qui racontent l'histoire des premiers disciples de Jésus après la mort et la résurrection de celui-ci, le rapprochement le plus pertinent est sans doute celui que l'on peut faire avec les *Vies de philosophes*, dont certaines racontent autant la vie du fondateur que celles de ses disciples. C'est ainsi que, dans les *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Diogène Laërce consacre le livre III à la biographie et à la doctrine de Platon, le livre IV à l'histoire de l'Académie, de Speusippe à Clitomaque. Le livre V est consacré à Aristote, à ses trois premiers successeurs et à Démétrios de Phalère. Le livre VI expose la vie et la doctrine d'Antisthène et de Diogène, considérés comme les pères du cynisme, puis se penche sur les disciples de Diogène.

Les Lettres de Paul, Jacques, Pierre, Jean et Jude appartiennent à une forme littéraire qui trouve son origine dans la correspondance entre personnes privées, mais qui a vite évolué vers des

caractéristiques moins personnelles : même si elles continuent à être adressées à un destinataire dans le cadre d'un échange marqué par la connivence et l'amitié ou, plus rarement, l'inimitié, les lettres antiques sont en fait écrites pour être lues par un ou plusieurs groupes de lecteurs, qui ont en commun des valeurs ou des intérêts. Leur caractère non personnel se manifeste aussi dans le fait qu'elles sont souvent rassemblées dans des recueils épistolaires, dont le but est de donner accès à la vie et à la pensée d'un grand personnage (*Lettres* de Platon par exemple) ou de fournir des modèles de lettres de toutes espèces. Les lettres antiques peuvent aborder des sujets relativement futiles, voire grivois (*Lettre 10* d'Eschine), mais les lettres qui ont le plus d'affinités avec celles du Nouveau Testament émanent de philosophes qui veulent faire comprendre leur système à un public choisi. Épicure, dans sa *Lettre à Hérodoté*, déclare vouloir résumer sa théorie de la nature à l'intention d'un triple public : ceux qui n'ont pas le temps de se livrer à des études détaillées ; ceux qui ont suffisamment avancé, mais ont besoin de mémoriser les éléments essentiels ; et ceux qui, parfaitement instruits, ont néanmoins besoin d'une présentation globale de la doctrine. À l'instar de ce document, les Lettres du Nouveau Testament sont conçues à la fois pour transmettre un enseignement et des valeurs et pour exhorter les lecteurs à s'y conformer. Du côté du judaïsme hellénistique, il existe des lettres avec lesquelles les Lettres du Nouveau Testament présentent des affinités : les deux lettres adressées par les Juifs de Jérusalem aux Juifs d'Égypte au début de 2 M (1, 1-9 et 1, 10-2, 18) et la lettre de Baruch adressée aux neuf tribus et demie connue par l'*Apocalypse syriaque de Baruch* (78, 2-86, 3). Il faut ajouter que les Lettres du Nouveau Testament ont pu trouver un modèle dans l'Ancien Testament grec qui contient une lettre absente de la Bible hébraïque : la Lettre de Jérémie, adressée à « ceux qui allaient être menés captifs à Babylone » et qui est une mise en garde contre les faux dieux et une satire de l'idolâtrie. Les lecteurs visés par cette lettre ne sont plus, comme chez Épicure, une communauté philosophique diversifiée, mais une communauté religieuse, comme dans les Lettres néo-testamentaires.

L'Apocalypse attribuée à Jean peut être rapprochée dans une certaine mesure de la littérature de révélation païenne (par exemple la littérature hermétique), mais elle relève surtout de la forme

apocalyptique juive, illustrée par les parties apocalyptiques de l'Ancien Testament (Is 24-27 et 34-35 ; Za 9-14 ; Éz 38-39 ; surtout Dn 7-12) et par les apocalypses juives extra-bibliques (par exemple *Apocalypse d'Abraham* , *4 Esdras* , les *Apocalypses de Baruch* , *1 Hénoc* , etc.).

LES ÉCRITS DES PREMIÈRES GÉNÉRATIONS CHRÉTIENNES

Les formes littéraires attestées par le corpus du Nouveau Testament se retrouvent dans nombre d'écrits des premières générations chrétiennes. Même si elle est influencée par les idées gnostiques du II^e siècle, la collection des 114 *logia* de l'Évangile de Thomas est peut-être représentative de l'étape la plus ancienne de la mise par écrit de l'enseignement de Jésus, antérieure à la forme narrative retenue par les quatre Évangiles. En revanche, les Évangiles judéo-chrétiens (Évangile des Hébreux, Évangile des Nazoréens, Évangile des Ébionites, tous fragmentaires) adoptent cette forme narrative, qui inscrit les dits de Jésus dans la trame des principales actions de sa vie. D'autres Évangiles sont rédigés selon le même mode d'écriture. Certains défendent des positions théologiques particulières, comme le docétisme (Évangile de Pierre) ou les idées gnostiques (Évangile de Marie). D'autres ont été écrits pour compléter les lacunes des Évangiles canoniques (par exemple le Protévangile de Jacques, qui raconte la vie de Marie mère de Jésus).

L'Apocalypse de Jean a servi de modèle à des apocalypses chrétiennes, comme celle de Pierre ou celle de Paul ou encore l'*Ascension d'Isaïe* . Mais c'est la forme littéraire de la lettre qui est peut-être la mieux représentée dans les premières générations chrétiennes, à l'instar du corpus du Nouveau Testament, qui comprend vingt et une lettres sur un total de vingt-sept documents. Outre les Lettres apocryphes de Paul, on peut citer : la *Lettre aux Corinthiens* de Clément de Rome (fin du premier siècle) ; la *Lettre* de Barnabé (le compagnon de Paul, mais il s'agit d'une pseudépigraphie) ; les *Lettres* d'Ignace d'Antioche ; les *Lettres* de Polycarpe ; le *Martyre de Polycarpe* (qui est une lettre de l'église de Smyrne à l'église de Philomélium) ; la *Lettre sur les martyrs de Lyon et de Vienne* ; la *Lettre des Apôtres* (en

éthiopien, mais dont l'original était sans doute grec). Il est possible que certaines de ces lettres aient d'abord appartenu à un autre genre littéraire : selon certains, la *Lettre* de Clément aurait d'abord été une homélie ou un document liturgique ; la *Lettre* de Barnabé serait en fait un traité artificiellement présenté comme une lettre, et dans lequel on pourrait repérer plusieurs éléments : des *testimonia* , des passages de type midrashique, un passage apocalyptique, un manuel de morale d'origine juive sur le thème des deux voies ; la *Lettre des Apôtres* est en fait un dialogue entre le Christ ressuscité et les Apôtres. Mais le fait même que la rédaction finale de ces documents chrétiens consiste en une lettre montre bien l'importance de la forme épistolaire dans le christianisme des premières générations, pour lequel l'échange d'informations sur la vie des communautés, l'exhortation mutuelle et la visée d'enseignement sont primordiaux.

Un écrit des premières générations chrétiennes peut être rattaché aux formes littéraires païennes : le *Diasurmos* ou *Satire des philosophes païens* d'Hermias, qui cherche à discréditer les philosophes par la mise en exergue de leurs désaccords, peut être rapproché de la doxographie, qui consiste à donner des citations de philosophes sur un sujet donné. Mais la doxographie n'est pas polémique : l'aspect satirique virulent d'Hermias rappelle, lui, le ton et la manière de plusieurs traités polémiques de Lucien de Samosate (comme les *Philosophes à l'encan*).

D'autres écrits relèvent moins des formes littéraires païennes que de la tradition juive. C'est le cas de la *Seconde Lettre aux Corinthiens* attribuée pseudépigraphiquement à Clément de Rome : ce texte, qui ne comporte ni adresse à un destinataire ni salutation finale, est en fait la plus ancienne homélie chrétienne qui nous ait été conservée.

Avec les Actes qui racontent la vie d'un ou de plusieurs apôtres, comme Pierre, Paul, Jean, Thomas, André, ou encore celle de personnages du Nouveau Testament, comme Pilate, on touche à un cas plus complexe, qui mêle deux influences : celle des Actes des Apôtres et celle de la forme littéraire de la biographie exemplaire, en partie romancée, dont la littérature grecque donne de nombreux exemples, depuis l'*Évagoras* d'Isocrate, l'*Agésilas* de Xénophon et la *Cyropédie* du même Xénophon jusqu'aux *Vies parallèles* de Plutarque et au *Roman d'Alexandre*. Cependant, il existe une affinité particulière entre les Actes chrétiens et les arétologies consacrées aux « hommes divins »

païens et décrivant leurs miracles (par exemple la *Vie d'Apollonios de Tyane* de Philostrate).

Certains écrits des premières générations chrétiennes mêlent plusieurs formes littéraires. C'est le cas de la *Didaché*, qui fait se suivre une partie catéchétique et morale (1-6), une partie liturgique (7-10), une partie disciplinaire (11-15) et une partie eschatologique (16). La première partie, qui développe notamment le thème des deux voies, a des affinités avec des passages des *Testaments des patriarches* et un développement de la *Règle de la communauté* (1 QS 3, 13-4, 26) ; la partie liturgique offre elle aussi des affinités avec la liturgie juive ; l'ensemble des parties présente des points de contact avec le Nouveau Testament, mais dépend aussi, probablement, de traditions chrétiennes orales. C'est dire que la *Didaché* reste une œuvre délicate à analyser, où la part de l'innovation due aux éléments originaux de la prédication chrétienne est réelle. Il en va de même dans le cas du roman pseudo-clémentin, qui raconte l'histoire de Clément, de ses parents et de ses frères : leur séparation, leur dispersion dans le monde et leurs retrouvailles finales ; entre temps, Clément est devenu le disciple et le secrétaire de Pierre ; il a assisté à ses démêlés avec Simon le magicien et il a écouté ses prédications aux païens. Cet écrit judéo-chrétien est connu par deux recensions. Si la recension des *Reconnaisances* offre la trame classique d'un roman grec, avec la séparation initiale des héros, leurs errances et leurs retrouvailles à la fin, en revanche, la recension des *Homélies* commence par une lettre de Pierre à Jacques de Jérusalem et une lettre de Clément au même destinataire et continue par vingt homélies, qui doivent sans doute leur nom aux nombreuses prédications de Pierre qu'elles contiennent. Dans les faits, ce sont de bien curieuses homélies, qui racontent les aventures de Pierre, Clément et Simon. Cet entremêlement de formes littéraires constitue une première innovation par rapport aux formes littéraires traditionnelles. Une seconde innovation doit être signalée : le roman grec est toujours un *pathos erôtikon*, une histoire d'amour, selon l'expression du roman de *Chairéas et Callirhoé* ; ce n'est pas le cas du roman pseudo-clémentin, où l'amour entre deux jeunes gens est remplacé par une aventure spirituelle.

Un dernier écrit des premières générations chrétiennes, le *Pasteur d'Hermas*, est difficile à analyser. Présentant quatre visions de l'auteur, puis une révélation, celle du Pasteur, ou ange de la pénitence,

qui se fait reconnaître de l'auteur, ensuite douze préceptes et dix similitudes que le Pasteur dicte à l'auteur, il présente des affinités avec la littérature de révélation de la tradition philosophico-religieuse grecque (le corpus hermétique et le *Tableau* de Cébès), mais surtout avec le genre apocalyptique, qu'il renouvelle cependant par l'attention accordée, dans les préceptes et certaines similitudes, aux problèmes d'éthique chrétienne. De la sorte, le *Pasteur* semble être une œuvre unique dans l'histoire du christianisme.

La littérature chrétienne de controverse

LA CONTROVERSE AVEC LES JUIFS

Les chrétiens des premières générations et des générations suivantes ont eu à défendre la religion nouvelle contre le judaïsme des Sages, issu lui-même du courant pharisien, et contre les païens. Ils ont eu aussi à mener des controverses internes. En ce qui concerne les Juifs, il est frappant de noter que les plus anciens écrits dirigés contre eux sont des dialogues rédigés à la manière platonicienne : même si les interlocuteurs ne sont pas d'accord, tout se passe comme si les auteurs chrétiens pensaient qu'il est toujours possible de discuter. Le *Dialogue entre Jason et Papiscus sur le Christ* d'Ariston de Pella, écrit vers 140, est perdu. En revanche, le *Dialogue avec Tryphon* de Justin est conservé presque intégralement. Cette discussion entre Justin, le philosophe païen converti, et Tryphon, le rabbin juif, est censée se dérouler pendant la seconde guerre juive (130-135) à Éphèse, où Tryphon s'est réfugié lors du soulèvement de ses coreligionnaires sous la houlette de Bar Kokhba. L'écrit fut sans doute publié vers 160. La discussion examine les principaux points de désaccords entre Juifs et chrétiens, sur la nouvelle alliance annulant l'ancienne (10-29), sur Jésus comme messie annoncé par les Écritures et comme fils de Dieu (30-108), sur le nouveau peuple (109-142). Elle est sans concession, mais toujours correcte : Tryphon rappelle à l'ordre ses assistants qui ricanent (9) ; il refuse les calomnies répandues contre les chrétiens (10). Toutefois, les deux interlocuteurs se séparent sur un constat d'échec (142), un peu comme dans les dialogues aporétiques de

Platon. La forme dialoguée de la controverse avec les Juifs va perdurer jusqu'à la fin de l'époque patristique, comme l'attestent le *Dialogue d'Athanase et de Zacchée* faussement attribué à Athanase, le *Dialogue de Timothée et d'Aquila* (anonyme, V^e -VI^e siècles) et le *Dialogue contre les Juifs* (anonyme, seconde moitié du VI^e siècle). Il faut ajouter que la controverse avec les Juifs adopte d'autres formes que le dialogue : par exemple, la lettre, comme on l'a vu dans le cas du Pseudo-Barnabé ; le traité démonstratif (la *Démonstration évangélique* d'Eusèbe de Césarée) ; la forme homilétique (Jean Chrysostome, *Homélies contre les Juifs*) ; les *Testimonia* (Pseudo-Grégoire de Nysse).

LA CONTROVERSE AVEC LES PAÏENS

Dans ses débuts, la controverse avec les païens a recours de manière privilégiée à la forme littéraire de l'apologie, qui, comme il a été signalé, vient de Platon (*Apologie de Socrate*) et d'Isocrate (*Sur l'attelage*). L'influence de l'apologie judéo-hellénistique s'est également exercée. Il existe en réalité deux types d'apologie chrétienne : le premier se rattache au discours épидictique (λόγος ἐπιδεικτικός), dont fait partie le discours d'ambassade ; le second relève du genre de la requête (ἐντευξις). Mais, dans les faits, le discours épидictique d'ambassade, qui est censé être prononcé devant l'empereur et qui est l'occasion d'une sollicitation, rejoint la requête, qui est adressée à l'empereur et qui contient une demande précise. Dans les deux cas, le but est de faire justice des accusations d'athéisme, de cannibalisme et de subversion portées contre les chrétiens et de montrer que ceux-ci pratiquent un culte respectable, qu'ils sont irréprochables sur le plan éthique et qu'ils sont loyaux sur le plan politique. Il faut donc les laisser en paix. Ainsi, les apologies sont des écrits de circonstance, qui répondent à une situation précise : à l'instar des rhéteurs, qui sont susceptibles de prononcer un discours d'apparat devant l'empereur, ou des simples particuliers, qui ont la faculté d'adresser une requête aux autorités, les auteurs d'apologies prennent la défense d'une communauté menacée en un lieu précis de l'Empire. Il n'est pas sûr que les destinataires aient toujours eu connaissance desdites apologies. Mais leur statut de discours d'apparat ou de requête leur assurait une diffusion publique, du type de nos

modernes lettres ouvertes. La plus ancienne apologie paraît avoir été celle de Kodratos/Quadratus ; adressée à l'empereur Hadrien, il n'en subsiste qu'un fragment. Vers 125, Aristide rédige une apologie également adressée à Hadrien, mais celle-ci semble n'avoir été ni une requête, ni un discours d'ambassade. Son plan reste problématique. En revanche, la démarche qu'adopte Justin dans ses deux *Apologies* est claire. Écrites vers 150-155 et adressées, la première, à l'empereur Antonin, à ses fils Marc Aurèle et Lucius Verus, au sénat et au peuple romain, la seconde, au seul sénat, semble-t-il, elles commencent par réfuter les accusations portées contre les chrétiens, puis elles exposent les croyances et le genre de vie chrétiens. On retrouve la démarche de l'*Apologie de Socrate* . La question de savoir si ces deux textes n'en font en réalité qu'un seul est toujours en discussion. Un peu plus tard, en 177, Athénagore, philosophe chrétien, adresse aux empereurs Marc Aurèle et Lucius Verus un discours d'ambassade (πρεσβεία). La démarche est quelque peu différente de celle de Justin : l'accusation portée contre les chrétiens d'être des athées et de refuser de sacrifier aux dieux de l'Empire est examinée en premier lieu et est l'occasion d'exposer le monothéisme chrétien et d'attaquer les divinités païennes, qui sont réduites à de simples idoles ; l'accusation d'inceste et d'anthropophagie est envisagée en second lieu et permet à Athénagore d'opposer la chasteté chrétienne à l'immoralité païenne et de développer le refus chrétien des spectacles sanglants, de l'avortement et de l'exposition des nouveaux-nés, ainsi que la foi en la résurrection des corps.

D'autres apologies du christianisme ne relèvent pas de la forme classique de l'apologie, mais du discours protreptique. Deux cas sont à distinguer, selon que celui ou ceux que l'on veut exhorter au genre de vie chrétien sont des païens ou des chrétiens. Vers 180, Théophile d'Antioche adresse son écrit *À Autolykos* en trois livres à un ami païen cultivé qui lui avait reproché de s'être converti. Même si le destinataire est fictif, le but de Théophile est de le convertir au christianisme. Pour cela, il expose la doctrine chrétienne et attaque le paganisme. À la fin du II^e siècle, un auteur anonyme compose l'écrit *À Diognète* . Comme Autolykos, Diognète est un païen. Il a fait des objections sur le christianisme et a posé huit questions sur le Dieu des chrétiens, leur culte, leur dédain du monde, leur mépris de la mort, leur refus des dieux païens, leur rejet des observances juives, leur

amour mutuel et l'apparition tardive de la religion nouvelle. Ces questions recevront leur réponse dans la suite du texte. Cependant, il arrive que le destinataire de l'écrit apologétique ne soit pas toujours un individu désigné nommément : Clément d'Alexandrie rédige un *Protreptique à l'intention des Grecs*, qui est dirigé contre le paganisme des Grecs, et Tatien écrit un *Discours à l'intention des Grecs*, qui est un réquisitoire contre toutes les productions du paganisme ; le titre des deux écrits contient l'expression πρὸς Ἑλληνας, qui signifie à la fois « adressé aux Grecs » et « dirigé contre les Grecs ».

L'autre cas est constitué par les protreptiques dont les destinataires sont des chrétiens que l'on veut exhorter à mener une vie véritablement chrétienne : *Le Pédagogue* de Clément d'Alexandrie s'adresse aux anciens païens que le *Protreptique* a convertis ; il leur expose le rôle d'éducateur du Christ et les exhorte à suivre les règles de la vie chrétienne. Cet écrit est une apologie de la vie chrétienne, décrite comme supérieure au paganisme.

Avec le temps, la forme littéraire de l'apologie va tout à la fois se maintenir et évoluer. Elle se maintient par exemple chez le Pseudo-Justin, qui a écrit un *Discours parénétique à l'intention des Grecs*, πρὸς Ἑλληνας, chez Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* (entre 314 et 320), chez Athanase, *Discours contre les Grecs*, κατὰ Ἑλλήνων, et *Discours sur l'incarnation du Verbe* (vers 320), dans le *Monogénès à l'intention des Grecs* composé par Macarios de Magnésie vers 364-378, ou encore dans la *Thérapeutique des maladies helléniques* de Théodoret de Cyr (vers 420). On constate cependant que plusieurs de ces apologies de forme traditionnelle sont plus longues, et parfois beaucoup plus longues, que les apologies anciennes, notamment la *Préparation évangélique* en quinze livres et la *Thérapeutique* en douze livres. Cette tendance à l'allongement doit être mise en relation avec les nombreuses citations d'œuvres païennes qui sont faites. Il y a là une première évolution de la forme apologétique. Mais d'autres évolutions plus importantes voient le jour dès le III^e siècle. Le *Contre Celse* d'Origène, qui est explicitement présenté comme une apologie (*Prooimion* 1-6 ; 2, 1. 63 ; 4, 53 ; 5, 18), ressemble moins aux apologies des siècles précédents qu'à trois traités apologétiques païens du II^e siècle : le *Contre Colotès* de Plutarque, le *Contre ce qui a été opposé aux aphorismes d'Hippocrate* par Julien de Galien et le *Contre Lykos* du même Galien. Cinq traits rapprochent ces textes. D'abord, ce

sont des réponses argumentées à des accusations, celles de Celse contre les chrétiens, celles de Colotès contre toute une série de philosophes, celles de Julien et de Lykos contre Hippocrate. Ensuite, les titres des écrits sont identiques dans leur formulation, qui comporte la préposition πρὸς, « adressé à », que l'on trouve dans les titres des discours de la défense en réponse à l'accusation, les discours de l'accusation contre l'accusé comportant la préposition κατά, « contre » ; selon les manuscrits, le titre du *Contre Celse* commence par l'une ou l'autre préposition, mais le papyrus de Toura offre la préposition πρὸς, qui a des chances d'être la préposition du titre originel. En troisième lieu, les quatre textes offrent tous une préface qui insiste sur le caractère outrageant de l'accusation, le mérite de l'accusé et l'intervention d'un tiers qui a décidé l'auteur à répondre. La quatrième caractéristique consiste à donner la parole aux adversaires, sous forme de citations, et à les réfuter au fur et à mesure ; généralement, les citations sont fidèles et sont données dans l'ordre de l'écrit qui est réfuté ; mais il arrive que les auteurs résument ou sélectionnent. Enfin, tous ces écrits peuvent être qualifiés de « sygraphiques », un terme utilisé par Origène dans sa préface et par Galien ; par opposition aux *hypomnèmata*, qui sont des notes de cours sans prétention éditoriale et rhétorique et dont les sujets sont variés, les écrits sygraphiques sont destinés à être publiés et diffusés, ils reçoivent l'ornement du style, et ils sont focalisés sur un but unique.

Ces innovations origénienne se retrouvent dans plusieurs apologies des siècles suivants, notamment le *Contre Hiéroclès* d'Eusèbe de Césarée, dont le vrai titre est *Contre les écrits de Philostrate sur Apollonios, à propos de la comparaison entre lui et le Christ établie par Hiéroclès*, et le *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie, dont le titre exact est *Au sujet de la sainte religion des chrétiens contre les propos de Julien l'athée* (vers 440) ; dans le premier texte, Eusèbe cite et réfute quelques passages de *L'Ami du vrai* d'Hiéroclès et surtout la *Vie d'Apollonios* de Philostrate ; dans le second, Cyrille en fait autant avec le *Contre les Galiléens* de l'empereur Julien ; ce texte a donné lieu à d'autres réfutations, perdues : celles de Théodore de Mopsueste (vers 378), Philippe de Sidé (vers 400) et Alexandre d'Hiéropolis (vers 440).

Le discours prononcé en 378 ou 379 par Jean Chrysostome, *Sur le bienheureux Babylas et contre les Grecs*, peut être considéré comme un mixte entre les apologies des premiers siècles chrétiens et les

innovations d'Origène : comme les premières, il est un réquisitoire contre le paganisme, dont il dénonce les divers aspects ; comme Origène et ses successeurs, il cite et réfute de larges extraits d'un texte païen de référence, la *Monodie* de Libanios, où celui-ci se lamente sur l'incendie du temple d'Apollon à Daphné.

LES CONTROVERSES INTERNES

Dès les débuts du christianisme, des dissensions internes ont vu le jour et des courants diversifiés sont apparus : les hellénistes, les partisans de Pierre, les partisans de Jacques, ceux de Paul, d'autres encore. Puis les judéo-chrétiens, qui continuent à observer les prescriptions de la Torah, s'opposent aux pagano-chrétiens, qui se voient comme le véritable Israël ; les judéo-chrétiens sont eux-mêmes divisés en un courant qui reconnaît la messianité de Jésus (les Ébionites) et un courant qui reconnaît sa messianité et sa divinité (les Nazoréens) ; les pagano-chrétiens eux aussi ne sont pas unifiés. Le II^e siècle peut être décrit comme la période où l'orthodoxie de la Grande Église va peu à peu émerger à la suite d'un processus de stigmatisation des tendances les plus opposées entre elles : d'un côté, celle qui insiste sur l'enracinement juif du christianisme ; de l'autre, celle qui proclame l'absolue nouveauté de l'Évangile, où elle voit la révélation d'un Dieu radicalement autre, qui n'a rien en commun avec le Dieu créateur de la Loi juive ; cette dernière tendance se divise elle-même en plusieurs courants : dans ses *Antithèses*, où il oppose les Écritures juives et chrétiennes, Marcion élimine la Bible juive et tous les passages évangéliques et pauliniens qui lui paraissent marqués par le Dieu de la Loi ; les divers courants gnostiques ne retiennent que certains passages de la Bible des Juifs et les interprètent conformément à leurs systèmes de pensée, de manière allégorique. L'orthodoxie se veut une sorte de juste milieu, qui affirme à la fois la continuité du christianisme par rapport au judaïsme et sa rupture : l'Ancien Testament est décrit en termes d'esquisse ou d'ombre, le Nouveau Testament en cours de constitution en termes de réalisation de l'esquisse ou de lumière ; de la sorte, le Christ et l'Église accomplissent les promesses faites à Israël.

Les traités contre les hérésies ont joué un rôle majeur dans le processus de définition de l'orthodoxie et d'élimination des courants

considérés comme étrangers à la vraie foi. Le plus ancien de ces traités, l'*Écrit composé contre toutes les hérésies* , σύνταγμα, de Justin, est perdu, mais sa démarche peut être reconstituée à l'aide des autres œuvres de Justin et d'Irénée. Justin récupère au profit du christianisme des formes littéraires païennes, tout en innovant. Les traités *Sur les hérésies* , qui apparaissent au II^e siècle avant notre ère, décrivent les doctrines des différentes écoles de pensée, appelées en grec *haireseis* , αἱρέσεις ; le mot n'a pas de sens péjoratif, mais décrit simplement les divisions de la philosophie en courants très divers. Aux *Successions des philosophes* , qui apparaissent également dans le courant du II^e siècle avant notre ère, Justin doit l'idée que les *haireseis* remontent à un maître commun. Enfin, la polémique n'est pas étrangère à la littérature philosophique grecque, comme on peut le constater chez Plutarque, Lucien ou Sextus Empiricus, mais cette polémique reste de l'ordre du débat intellectuel et ne va jamais jusqu'à l'exclusion. La nouveauté introduite par Justin est que le mot *hairesis* prend un sens péjoratif et désigne tout courant de pensée qu'il s'agit de stigmatiser et d'exclure. Il acquiert alors son sens actuel de secte déviante. Des influences juives et chrétiennes se sont également exercées sur Justin : le concept de faux prophète, ennemi du Christ et disciple du diable, permet de faire de Simon le magicien le père des hérésies. Cette idée que Simon est l'ancêtre de tous les hérétiques est centrale dans la *Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur* d'Irénée de Lyon, pour qui les hérésies forment des systèmes qui entretiennent des relations de filiation entre elles.

Dans les années 220, l'auteur de la *Réfutation de toutes les hérésies* , (le Pseudo- ?) Hippolyte de Rome, introduit une innovation d'importance : les hérétiques n'ont rien emprunté aux Écritures ou aux traditions transmises par les saints personnages entourant Jésus, mais ils doivent leurs systèmes de pensée à la sagesse et à la philosophie grecques, ainsi qu'aux mystères païens et à l'astrologie. Aussi la *Réfutation* commence-t-elle par exposer les doctrines des philosophes grecs, dont les idées sur Dieu sont supérieures à celles des hérétiques (livres I-IV, en partie perdus). Puis elle continue en exposant chaque hérésie et en la comparant au système philosophique qui lui correspond (livres V-IX). Par exemple, les pérates tirent leur doctrine de l'astrologie ; Valentin doit la sienne à Platon ; Basilide a plagié Aristote ; Marcion, Empédocle ; Noët, Héraclite. Le livre X est une

récapitulation et un exposé de la vraie doctrine.

Vers 377 ou 378, dans le *Panarion*, Épiphanes de Salamine donne une présentation des hérésies dont l'originalité tient à son caractère systématique de mise en rapport avec la Bible : il y a quatre-vingts hérésies comme il y a quatre-vingts concubines du Cantique des cantiques ; l'Église est une, tout comme la fiancée du même livre biblique ; les hérésies sont assimilées à des serpents, qui rappellent le serpent de la Genèse et les serpents de Mt 23, 33. Cependant, Épiphanes innove par rapport à ses devanciers en ce que, pour lui, les hérésies commencent dès la création de l'homme, avec le barbarisme, le scythisme, l'hellénisme et le judaïsme, qu'il doit à Col 3, 11 (en Jésus, « il n'y a ni Barbare, ni Scythe, ni Hellène, ni Juif »). À ces quatre hérésies mères s'ajoutent celles des stoïciens, des platoniciens, des pythagoriciens, des épicuriens, ainsi que douze hérésies juives. Vient ensuite la description des soixante hérésies chrétiennes, qui commencent avec Simon et se terminent par les Massaliens. Le titre *Panarion* signifie pour Épiphanes « boîte à remèdes » : son livre contient les remèdes qui conviennent à tous ceux qui ont été mordus par les serpents que sont les hérétiques ; l'exposé de chaque hérésie se termine par la comparaison de celle-ci à un serpent particulier et la réfutation qui vient alors est décrite comme l'antidote appropriée au serpent en question. L'*Exposé de la foi* qui termine l'ouvrage est lui aussi présenté comme un contrepoison.

Au ^ve siècle, Théodoret a rédigé un *Abrégé de la médisance hérétique*, qui va de Simon le magicien jusqu'à Euthychès.

À côté de ces vastes et systématiques compilations dirigées contre les hérésies existent des traités dirigés contre des hérésies particulières, un peu à la manière de Plutarque s'en prenant aux épicuriens (*Contre Colotès ; On ne peut vivre, même agréablement, en suivant la doctrine d'Épicure ; S'il est vrai qu'il faille mener une vie cachée*) ou aux stoïciens (*Des contradictions des stoïciens ; Des notions communes ; Que les stoïciens disent des choses plus étranges que les poètes eux-mêmes*). La doctrine de Marcion a été réfutée par Justin, dans son traité *Contre Marcion*, et par Méliton de Sardes, dans le traité *Sur Dieu incarné* (tous deux également perdus). Le montanisme a été critiqué par le même Méliton dans un autre ouvrage perdu, *Sur la manière de vivre et sur les prophéties*. La controverse arienne a été l'occasion de nombreuses réfutations de la part des orthodoxes : Athanase compose

trois *Discours contre les ariens* ; Basile de Césarée écrit trois livres *Contre Eunome* ; Grégoire de Nazianze compose cinq *Discours théologiques* (= *Discours* 27-31) ; Grégoire de Nysse rédige lui aussi un *Contre Eunome* . La polémique contre Apolinaire a suscité une réplique de Grégoire de Nysse : l'*Antirrétique contre Apolinaire* . La doctrine de Nestorios a été abondamment critiquée par Cyrille d'Alexandrie. Le monophysisme et le monothélisme ont été combattus par Maxime le Confesseur dans des traités ou des lettres. L'iconoclasme a suscité une réplique de Jean Damascène, le *Discours apologétique contre ceux qui rejettent les images saintes* .

La forme du dialogue a également été utilisée dans les querelles théologiques : par exemple, contre certains aspects de la doctrine d'Origène par Méthode d'Olympe dans *Aglaophon ou sur la résurrection* ; contre la doctrine arienne par Cyrille d'Alexandrie dans le *Sur la trinité sainte et consubstantielle* ; contre le monophysisme par Théodoret dans l'*Éranistès* (littéralement *Le mendiant*) ; contre l'islam, considéré comme une hérésie et non comme une autre religion, par Jean Damascène dans le *Dialogue entre un musulman et un chrétien* .

L'interprétation de la Bible

LES TESTIMONIA

Un grief adressé de manière récurrente aux hérétiques est de mal interpréter les Écritures. C'est dire que celles-ci sont au cœur des préoccupations des Pères. Ces derniers les commentent pour elles-mêmes sous forme d'homélies, de commentaires et d'autres formes littéraires. La plus ancienne forme littéraire apparue dans le christianisme est probablement celle des *testimonia* , dont il a déjà été question. Aucun recueil de *testimonia* des premières générations chrétiennes ne subsiste. Mais le *Florilège* de Qumrân (4Q174) est un recueil de citations bibliques. Un recueil de citations dirigées contre les Juifs a été composé par Cyprien de Carthage vers 250 (*Testimonia ad Quirinum* I et II) et un autre est attribué faussement à Grégoire de Nysse. Malgré cette absence d'attestation de la forme littéraire entre Qumrân et le milieu du III^e siècle, il est sûr que les auteurs du

Nouveau Testament, le Pseudo-Barnabé, Justin, Irénée, les auteurs gnostiques et bien d'autres ont eu recours à ces recueils, qui étaient, semble-t-il, organisés par thèmes (la messianité de Jésus ; sa passion ; sa résurrection ; les réalités qui le désignent dans l'Ancien Testament ; la fin des observances juives).

LES EXTRAITS PROPHÉTIQUES

Une forme littéraire proche, mais non identique, est constituée par le genre des *Extraits prophétiques* (ἐκλογαὶ προφητικάί). Méliton de Sardes en est l'inventeur, à la fin du II^e siècle : comme le dit Méliton lui-même, il s'agit de rassembler « les extraits de la Loi et des Prophètes qui concernent le Sauveur et toute notre foi » (d'après Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, IV 26, 12-14). Le genre n'est donc pas dirigé explicitement contre des adversaires, mais aborde les Écritures pour elles-mêmes. Si l'écrit de Méliton n'est plus connu que par un fragment, en revanche, les *Extraits prophétiques* de Clément d'Alexandrie sont mieux connus et, surtout, les *Extraits prophétiques* d'Eusèbe de Césarée nous sont parvenus dans une très large mesure. Ils forment quatre livres qui constituent les livres VI-IX de l'*Introduction générale élémentaire*. Le livre I (= VI) rassemble les passages tirés de la Loi, de Jésus/Josué, 1-3 Règles, 1-2 Paralipomènes, 1 Esdras. Le livre II (= VII) porte sur les Psaumes. Le livre III (= VIII) examine Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Job, les XII, Jérémie, Lamentations, Baruch, Ézéchiël et Daniel. Le livre IV (= IX) est réservé à Isaïe. On note que tous les livres de l'Ancien Testament ne sont pas concernés : ainsi Lévitique, Juges ou Ruth.

LES HOMÉLIES

Le genre homilétique est lui aussi ancien. Il existait, semble-t-il, à l'époque de Jésus, où l'homélie consistait à commenter, dans une perspective actualisante, la section de la Torah et le passage des Prophètes associé à cette section qui avaient été lus devant l'assemblée. Le judaïsme hellénistique atteste, lui aussi, l'existence d'homélies : *Homélies synagogaes* du Pseudo-Philon. Le genre apparaît dès le premier christianisme : les Actes des Apôtres contiennent une

brève homélie de Pierre (Ac 1, 15-22). De plus, il est possible que certains passages de lettres du Nouveau Testament aient une origine homilétique. Les plus anciennes homélies qui nous soient parvenues sont la prétendue *Seconde Lettre* du Pseudo-Clément de Rome, l'*Homélie sur la Pâque* de Méliton de Sardes, l'*Homélie sur la Pâque* d'un auteur anonyme (faussement attribuée à Hippolyte ou à Jean Chrysostome dans les manuscrits), l'*Homélie sur les Psaumes* d'Hippolyte de Rome (Pseudo- ?) et *Quel riche sera sauvé ?* de Clément d'Alexandrie, qui commente Mc 10, 17-31. Aucune de ces homélies n'est antérieure à 150 ; il est sûr cependant que l'homélie était pratiquée dans les églises des années 30-150. Leur absence signifie que, pendant cette période, les homélies sont des discours occasionnels destinés à demeurer oraux. Les choses commencent à changer à la fin du II^e siècle et plus encore avec Origène, qui a composé près de quatre cents homélies sur l'Ancien Testament et près de cent vingt sur le Nouveau. Une partie seulement nous en a été conservée. Outre la mise par écrit des homélies, Origène est le témoin d'une innovation importante : l'organisation des homélies sous forme de cycles. En effet, en 239-240, l'évêque de Césarée de Palestine lui demande de prêcher. Chaque matin, il expliquait l'Ancien Testament et, trois fois par semaine, le Nouveau Testament. Le cycle des lectures liturgiques et des prédications durait trois ans. Origène a prononcé des homélies sur la Genèse, sur l'Exode, sur le Lévitique, sur les Nombres, sur le Deutéronome, sur Jésus/Josué, sur les Juges, sur la Pâque (Exode 12), sur les Règles, sur Isaïe, sur Jérémie, sur Ézéchiël, sur les Psaumes, sur Job, sur les Proverbes, sur l'Ecclésiaste, sur le Cantique. Dans le même temps il a commenté le Nouveau Testament : Matthieu, Luc, les Actes, 1-2 Corinthiens, Galates, Thessaloniciens, Hébreux. Les seules homélies qui sont parvenues en grec sont celles sur Jérémie, sur Luc et, depuis peu, sur les Psaumes. Les autres sont connues par des traductions latines de Rufin et de Jérôme, du moins quand elles ont été conservées.

À partir du IV^e siècle, les homélies sont de plus en plus influencées par les règles de la rhétorique. Les prédicateurs se font rhéteurs et certains d'entre eux attirent des auditoires nombreux. Les plus illustres d'entre eux sont Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse et surtout Jean Chrysostome qui, à Antioche puis à Constantinople, a prononcé près de 140 homélies sur l'Ancien

Testament et environ 500 sur le Nouveau. Aux V^e et VI^e siècles, Cyrille d'Alexandrie, Proclus de Constantinople et le monophysite Sévère d'Antioche furent de célèbres prédicateurs.

De nouvelles catégories d'homélies apparaissent, et d'abord les homélies catéchétiques, réservées aux catéchumènes et aux nouveaux baptisés. De Cyrille de Jérusalem, nous possédons dix-neuf homélies adressées aux candidats au baptême et neuf catéchèses en direction des nouveaux baptisés. Jean Chrysostome a laissé une douzaine de catéchèses baptismales. Il existe également des homélies festives, célébrant les fêtes ecclésiastiques (Basile de Césarée célèbre le jour anniversaire de martyrs ; Jean Chrysostome consacre des homélies à Noël, à l'Épiphanie, à l'Ascension, à la Pentecôte) ; des homélies dogmatiques, comme les cinq *Discours théologiques* de Grégoire de Nazianze ou les douze *Homélies sur l'incompréhensibilité de Dieu* de Jean Chrysostome, dirigées contre les anoméens, ou encore les *Homélies contre les Juifs* du même prédicateur, qui constituent un monument de l'antijudaïsme chrétien ; des homélies faisant l'éloge funèbre d'un pieux défunt : Grégoire de Nazianze a célébré la mémoire de son père, de son frère Césaire, de sa sœur et de son ami Basile ; des discours de circonstance, comme les célèbres *Homélies sur les statues* de Jean Chrysostome, au nombre de vingt et une, qu'il a prononcées à la suite d'une émeute des Antiochiens contre les impôts, au cours de laquelle les statues impériales avaient été abattues par la population.

LES COMMENTAIRES

Chez les païens, les *hypomnèmata* , « commentaires », constituent deux réalités littéraires distinctes. *Primo* , « les notes personnelles, classées seulement selon l'ordre des sujets et auxquelles on n'a pas donné l'ornement du style » (Olympiodore, *Prolégomènes à la philosophie d'Aristote* , p. 6, 24-26 Busse) : ainsi, les écrits de Plotin sont appelés des *hypomnèmata* , dans la mesure où ce sont des notes de cours qui, à l'origine, n'étaient pas destinées à la publication et qui n'ont aucune prétention rhétorique (Porphyre, *Vie de Plotin* 19, 33). Au II^e siècle de notre ère, Alexandre d'Aphrodise disait que « les écrits hypomnématiques rassemblent toutes les sortes d'idées et ne sont pas orientées vers un but unique » (d'après Simplicius, *Commentaire des*

catégories , p. 4, 19-21 Kalbfleisch). *Secundo* , les *hypomnèmata* sont les commentaires d'un texte de référence, divisé en unités de sens que l'on commente dans l'ordre de lecture. Beaucoup des auteurs classiques, Homère, Platon, Aristote, certains orateurs, Hippocrate, ont donné lieu à des commentaires de ce genre. On voit ce qui est commun aux deux réalités littéraires qui, pour nous, sont distinctes : les *hypomnèmata* ne sont jamais organisés à la manière d'un écrit composé, sygraphique, avec un sujet unique, un plan concerté, un style. En particulier, les commentaires qui portent sur un texte sont éclatés en autant de développements qu'il y a d'unités de sens ; le plan adopté est celui du texte de référence ; il n'y a pas de recherche de style particulière.

Les premiers commentaires chrétiens ont peut-être été élaborés en milieu gnostique et ont porté sur le Nouveau Testament : Basilide a composé vingt-quatre livres d'*Exegetica* sur l'évangile ; Héracléon, un *Commentaire sur Jean* . À peu près à la même époque, Méliton de Sardes, qui n'est pas gnostique, a écrit un commentaire sur l'Apocalypse, perdu. Le plus ancien commentaire chrétien qui nous soit parvenu est le *Commentaire sur Daniel* d'Hippolyte de Rome (début du III^e siècle). Le même Hippolyte a composé un commentaire sur le Cantique des cantiques (jusqu'à 3, 8), connu en géorgien. Peu après, Origène a composé de très nombreux commentaires, souvent perdus : sur la Genèse (jusqu'à 5, 1), Isaïe (jusqu'à 30, 5), Ézéchiël, les XII sauf Abdiou/Abdias, Psaumes (d'abord sur les psaumes 1-25, ensuite sur l'ensemble du psautier, mais il n'a pas eu le temps de commenter tous les psaumes), Cantique des cantiques, Lamentations, peut-être Proverbes et Ecclésiaste ; dans le Nouveau Testament, sur Matthieu, Luc, Jean, Romains, Galates, Éphésiens, Philippiens, Colossiens, Thessaloniciens, Tite, Philémon et peut-être Hébreux. Si l'on se limite aux Psaumes, qui forment le livre le plus commenté par les Pères, nous connaissons des extraits des deux commentaires d'Origène, au III^e siècle ; au IV^e siècle, des extraits ou les textes complets des commentaires d'Apolinaire de Laodicée, d'Astérios (peut-être), de Didyme (à deux reprises), de Diodore de Tarse, d'Eusèbe de Césarée, de Théodore d'Héraclée, de Théodore de Mopsueste ; au V^e siècle, des extraits du commentaire d'Hésychius de Jérusalem et le commentaire de Théodoret de Cyr.

Ces commentaires, notamment ceux d'Origène, utilisent les

techniques d'explication présentes dans les commentaires païens. Tout d'abord, Origène répartit ses explications entre les matières répertoriées par le grammairien Denys le Thrace : l'explication anagnostique, c'est-à-dire lexicale et syntaxique (ἀναγνωστικόν) ; l'analyse exégétique (ἐξηγητικόν), qui explique les éléments géographiques, historiques, relatifs aux sciences de la nature ; l'explication diorthotique (διορθωτικόν), qui relève de ce que nous appelons la critique textuelle ; enfin la détermination de la valeur morale et esthétique (κρίσις ποιημάτων). En second lieu, Origène organise ses prologues selon un schéma en six points qui examinent successivement les personnages du livre biblique, son genre littéraire, les dispositions nécessaires pour aborder le texte ; le but du livre ; sa place dans la Bible ; la raison du titre. Ce schéma a son équivalent chez les néoplatoniciens, dans le schéma en huit points présent dans les introductions aux dialogues de Platon et plus encore dans le schéma en six points des introductions aux écrits d'Aristote. Mais ce n'est pas Origène qui a inventé cette méthode d'exposition générale, que l'on peut considérer comme un schéma de type scolaire. En troisième lieu, le commentaire proprement dit obéit à deux principes fondamentaux. D'abord, la Bible explique la Bible, de même que, dans la tradition païenne, il faut éclairer Homère par Homère ; cela signifie qu'on peut éclairer un verset par un ou plusieurs versets du même livre biblique ou de tout livre biblique ; cela implique aussi que la Bible soit un tout cohérent, organisé selon le principe de la continuité logique (ἀκολουθία) ; les incohérences du texte sont apparentes et peuvent être expliquées notamment grâce au second grand principe. Ce dernier est la distinction entre le sens obvie et le sens caché. Ce sens caché se laisse découvrir par la méthode allégorique, héritée de la philosophie grecque et de Philon d'Alexandrie. Un aspect particulier de l'allégorie consiste dans la méthode du type, qui consiste à repérer dans l'Ancien Testament toutes les figures qui annoncent Jésus et l'Église : par exemple, Jésus/Josué, qui fait entrer le peuple d'Israël dans la terre promise, est le type de Jésus, qui réconcilie l'humanité et son créateur ; ou encore, selon Justin, les objets en bois de l'Ancien Testament sont des figures de la croix salutaire.

Une forme particulière de commentaire consiste à commenter, non un livre biblique en entier, mais une partie de ce livre formant un tout cohérent. C'est ainsi qu'Hippolyte de Rome a commenté les

bénédiction d'Isaac (Gn 27), de Jacob (Gn 49) et de Moïse (Dt 33). Grégoire de Nysse analyse les titres et l'ordre des psaumes (*Sur les titres des psaumes*), consacre quelques pages à un commentaire du psaume 6 *Sur l'ogdoade*, commente les béatitudes. Maxime le Confesseur commente le psaume 59. Le récit de la création de la Genèse donne lieu à une sorte de sous-genre littéraire, intitulé *Sur l'hexaéméron*, qu'ont illustré Basile de Césarée (sous forme de neuf homélies) et Grégoire de Nysse, et dont Théophile d'Antioche avait été le précurseur au II^e siècle (À *Autolykos*, II, 10-32). Le Notre Père a été commenté par Origène (*Traité sur la prière*), Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur.

LES SCHOLIES

Ce sont des gloses commentant les mots, expressions ou passages jugés difficiles. Les scholies aux classiques sont disposées dans les marges des colonnes des papyri ou entre les lignes des textes. Clément d'Alexandrie semble avoir été le premier à transposer cette forme littéraire païenne dans le domaine biblique : il a composé huit livres d'*Hypotyposes*, dont il ne reste que des fragments ; il semble que Clément consacrait des remarques à des passages choisis. Puis, le genre se développe. Dans le cas des psaumes, nous connaissons, au III^e siècle, les Scholies d'Origène ; au IV^e siècle, celles d'Évagre ; au V^e siècle, celles du Pseudo-Athanase et d'Hésychius de Jérusalem. Un point doit être noté. À l'origine, une scholie n'est pas nécessairement brève et nous possédons même des scholies de plusieurs pages. Ce qui caractérise ce genre littéraire, c'est, par opposition aux commentaires, la discontinuité de l'explication : seuls quelques versets sont expliqués. Cependant, avec le temps, tous les versets tendent à être pourvus de scholies et celles-ci deviennent très brèves.

LES QUESTIONS ET RÉPONSES

Ces ἐρωταποκρίσεις, un mot qui apparaît seulement au XII^e siècle, posent une question à résoudre, l'aporie (ἀπορία), ou bien énoncent une recherche à mener (ζήτημα) ou un problème (πρόβλημα). Puis une solution argumentée (λύσις) est apportée. La méthode qui

consiste à commencer un traité par une ou plusieurs questions vient d'Aristote : elle est alors de l'ordre de la démarche intellectuelle et ne donne pas encore lieu à un genre littéraire. En revanche, celui-ci paraît attesté dans le cas de l'exégèse homérique. Il a été transposé dans le domaine biblique par Philon d'Alexandrie, qui a composé des *Questions sur la Genèse et l'Exode* . La forme littéraire a peut-être été pratiquée par Apellès, un disciple de Marcion, Tatien et Rhodon. Au IV^e siècle, Eusèbe de Césarée a composé des *Questions et solutions sur les Évangiles* ; Acace de Césarée, des *Summika zètèmata* , Eusèbe d'Émèse des *Questions sur l'Ancien Testament* . Au V^e siècle, Théodoret de Cyr est l'auteur de *Questions sur l'Octateuque* et de *Questions sur les Règles et les Paralipomènes* . Au VII^e siècle, Maxime le Confesseur écrit les *Questions à Thalassios* et les *Questions et doutes* ; Anastase le Sinaïte, les *Questions et réponses* .

Des œuvres littéraires proches du genre des questions et réponses peuvent encore être signalées : les *Stromates* , ou tapisseries, perdues, d'Origène examinaient des passages problématiques des Écritures, de même que les *Glaphyres* , ou sculptures, conservés, de Cyrille d'Alexandrie sur les livres du Pentateuque.

LES HYPOTHÈSES

Chez les païens, les arguments consistaient à donner en quelques phrases les principaux renseignements sur une œuvre d'un auteur classique. Dans le domaine patristique, nous possédons les *Hypothèses sur les psaumes* attribuées à Eusèbe de Césarée, qui définissent en une phrase le contenu de chaque psaume dans une perspective chrétienne.

LES CHAÎNES

Au VI^e siècle, en Palestine, apparaît la forme littéraire des chaînes exégétiques. Procope de Gaza en est l'inventeur. Elle porte le nom d'« extraits exégétiques » (ἐξηγητικάι ἐκλογαί). Le nom même dit en quoi consiste la nouvelle forme : elle enchaîne, selon l'ordre des versets d'un livre biblique, des citations exégétiques empruntées aux Pères. On peut considérer cette forme comme l'adaptation chrétienne d'un genre littéraire païen, qui consistait à combiner entre eux des

commentaires divers pour expliquer Homère, Aristophane ou Euripide. À l'origine, les extraits exégétiques sont empruntés aux commentaires des Pères. Puis les caténistes font appel aux scholies et aux homélies. Enfin, ils ont recours aux œuvres qui ne portent pas directement sur le livre qui fait l'objet de la chaîne, mais qui citent à l'occasion et commentent rapidement tel ou tel verset. La plupart des livres des Écritures ont été commentés sous forme de chaînes, entre le VI^e siècle et la fin de l'empire byzantin. Longtemps négligées et souvent inédites, les chaînes ont donné lieu à de nombreux travaux depuis quelques décennies.

AUTRES FORMES LITTÉRAIRES

Les genres païens de la lettre, des vies, du traité, etc. ont été occasionnellement adoptés par les Pères pour expliquer les Écritures. Origène éclaire des difficultés bibliques dans sa *Lettre à Africanus* ; Athanase en fait de même pour les psaumes dans la *Lettre à Marcellinos* ; au V^e siècle, les lettres d'Isidore de Péluse, de Nil d'Ancyre, de Théodoret, sont consacrées pour certaines à des difficultés de l'Écriture. Tout comme, au VI^e siècle, celles de Sévère d'Antioche. Dans la lignée de Philon d'Alexandrie, la forme littéraire de la vie est mise à contribution par Grégoire du Nysse, *Vie de Moïse* : si la première partie, qualifiée d'« histoire », résume les événements de la vie de Moïse dans une perspective morale, la seconde partie, appelée « théorie », fait de la vie de Moïse le modèle de l'ascension de l'âme jusqu'à la contemplation. Probablement au V^e siècle, Adrien a composé l'*Introduction élémentaire aux saintes Écritures*, qui transpose dans le domaine biblique la forme littéraire païenne de l'*Eisagôgè*.

LE DIATESSARON DE TATIEN ET LES HEXAPLES D'ORIGÈNE

La pluralité des quatre Évangiles et leurs différences, voire leurs contradictions, ont constitué très tôt un problème, auquel Tatien a tenté de répondre, vers 170, en composant une harmonie évangélique. On discute sur la langue de l'original : grec ou syriaque. Il subsiste un seul fragment grec. Le *Diatessaron* fut l'évangile de l'église syriaque

jusqu'au v^e siècle, où ses exemplaires furent détruits. La reconstitution du *Diatessaron* à l'aide du *Commentaire au Diatessaron* d'Éphrem de Nisibe et de divers documents a beaucoup exercé la sagacité des savants. En tout cas, il s'agissait d'un instrument de travail capital pour l'exégèse chrétienne.

Un autre instrument de travail est constitué par les *Hexaples*, qui forment l'innovation majeure de l'époque patristique en matière d'herméneutique biblique. Ils n'ont pas d'équivalent ni dans le monde païen ni dans la suite de la période patristique. Cette synopse, presque entièrement perdue, présentait six colonnes : le texte consonantique de la Bible hébraïque ; la translittération en grec, vocalisée, dudit texte hébreu ; la version d'Aquila ; la version de Symmaque ; la version des Septante, pourvue des obèles et des astérisques signalant les plus et les moins par rapport à l'hébreu ; la version de Théodotion. À certains livres, comme les psaumes, il y avait une ou deux colonnes supplémentaires contenant des versions anonymes trouvées par Origène près d'Actium et dans la région de Jéricho. Cette synopse, qui occupait peut-être l'équivalent de dix mille pages, a-t-elle été précédée par une synopse juive ? Rien ne le prouve. Pourquoi Origène l'a-t-il composée ? Il dit avoir voulu réunir les versions juives pour mieux affronter les controverses avec les Juifs (*Lettre à Africanus* 9). Il estime aussi que le texte grec originel a été altéré par les fautes de copistes ou par les corrections abusives (*Commentaire sur Matthieu* 15, 14) : Origène veut retrouver l'état textuel le plus ancien de la Septante. Même si Origène a en partie poursuivi une visée polémique en fabriquant les *Hexaples*, ceux-ci constituent le premier instrument de travail scientifique jamais rédigé dans le champ des études bibliques : ils permettent de confronter à tout moment le texte hébreu de l'époque d'Origène avec les diverses versions de la Bible, notamment avec la Septante. Ils sont donc d'une utilité majeure pour l'herméneutique. Et d'ailleurs les Pères, comme Eusèbe de Césarée ou Théodoret de Cyr, les citent et les utilisent abondamment dans leurs *Commentaires*.

La théologie

Il est clair que les écrits qui ont été présentés dans les développements précédents ne sont pas étrangers à la théologie. Dès lors, pourquoi consacrer à cette dernière une rubrique à part ? C'est qu'il existe des écrits patristiques qui ne relèvent pas au premier chef de la littérature de controverse ou de l'interprétation. Leur visée spécifique consiste à tenter d'élaborer de manière plus ou moins systématique la doctrine chrétienne ou certaines dimensions de cette dernière. Ce sont des traités à la manière des traités philosophiques païens. À l'instar de ces derniers, ils ne sont pas dirigés au premier chef contre des adversaires, mais ils s'adressent à des lecteurs amis, en l'occurrence des lecteurs chrétiens qu'il s'agit d'aider à mieux connaître la doctrine dont ils se réclament. Cela ne veut pas dire que ces écrits n'aient pas çà et là de visée polémique et encore moins qu'ils n'aient pas affaire aux Écritures. La théologie patristique est en effet une théologie biblique, qui argumente toujours à partir des Écritures.

LES STROMATES DE CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Le premier grand traité théologique qui nous soit parvenu est constitué par les *Stromates de notes gnostiques selon la vraie philosophie* de Clément d'Alexandrie. Ces « tapisseries » se rattachent à la forme littéraire païenne des mélanges et variétés telle qu'Aulu-Gelle la décrit et la pratique dans les *Nuits attiques* (préface 6-8). Une telle forme permet à Clément de traiter des sujets variés et de réunir des matériaux divers, appelés « notes » (*hypomnèmata*, un mot analysé plus haut), sans se préoccuper de l'ornement du style, mais aussi de se concentrer sur un seul et même projet, qui consiste à définir les conditions de possibilité de la vraie philosophie et la vraie gnose, lesquelles sont le christianisme dans sa version intellectuellement élaborée. Les *Stromates* réconcilient en quelque sorte l'écriture hypomnématique et l'écriture sygraphique : de la première, ils tiennent l'aspect varié des sujets abordés (par exemple, l'antériorité de Moïse et des prophètes par rapport aux sages grecs ; la foi et la vraie gnose ; le mariage et la continence ; le vrai gnostique ; le style symbolique ; le larcin des Grecs ; le gnostique et la philosophie), la démarche apparemment désordonnée, l'absence de l'ornementation

stylistique ; à la seconde ils sont redevables de l'objectif unique (εἷς σκοπός) autour duquel ils s'organisent et qui est la volonté de comprendre ce qui permet d'être un « vrai » gnostique. Sept *Stromates* sont conservés. La suite des *Stromates*, probablement inachevée, est faite de notes, comme les *Épitomés tirés de Théodote et de l'école dite orientale aux temps de Valentin* ou encore les *Extraits prophétiques* (voir plus haut), ainsi que de fragments.

LE TRAITÉ DES PRINCIPES D'ORIGÈNE

Par le passé, le *Traité des principes* d'Origène a souvent été considéré comme la première somme théologique de l'histoire. En réalité, c'est un traité de physique chrétien, qui n'aborde pas tous les sujets relevant de la théologie, mais seulement la question de la physique, c'est-à-dire des rapports entre Dieu, l'homme et le monde. La démarche est précise : d'abord une préface, qui opère une distinction entre les affirmations très claires de la prédication apostolique et les raisons de ces assertions, qui restent à découvrir, ainsi que certains points qui restent à creuser ; les paragraphes 1-9 (début) annoncent la deuxième partie du traité et font un sort particulier à la question de l'incorporité (ἀσώματον) ; la fin du paragraphe 9 et le paragraphe 10 préparent la partie qui va immédiatement suivre, la première. Origène veut présenter les assertions claires et les recherches qu'elles suscitent en « un seul corps », fondé sur le raisonnement et les Écritures : en ce sens on peut parler d'un système d'Origène. Vient alors un premier exposé général relativement court (I, 1-II, 3) consistant en une vue synoptique des questions de physique traitées de manière systématique et selon le point de vue chrétien : successivement Dieu ; le Christ ; l'Esprit Saint ; les natures douées de raison ; le monde. La deuxième partie est plus développée (II, 4-IV, 3) : sous le signe de la controverse et de la réfutation, elle consiste en la recherche sur neuf points particuliers, annoncés dans les neuf premiers paragraphes de la préface : le Dieu de l'Ancien Testament est identique au Dieu du Nouveau Testament ; l'incarnation ; l'Esprit est le même chez les prophètes et chez les Apôtres ; l'âme ; la résurrection, le châtiment, les promesses ; le libre arbitre ; le diable et les puissances adverses ; le monde, son début et sa

fin ; les Écritures. Cette partie s'achève par des remarques sur l'incorporéité. Enfin il y a une brève récapitulation (IV, 4), qui revient sur les sujets de la première partie (le Père, le Fils, l'Esprit) et donne quelques développements supplémentaires sur le monde, l'immortalité des natures raisonnables et l'incorporéité. La bipartition de ce traité de physique chrétien peut être rapprochée de celle qui existe dans cinq écrits païens rédigés entre le II^e siècle et le V^e siècle : l'*Onirocriticon* d'Artémidore ; le *Traité du destin* d'Alexandre d'Aphrodise ; *Des dieux et du monde* de Saloustios ; la *Réponse à la Lettre de Porphyre à Anébon* de Jamblique ; la *Lettre à l'ingénieur Théodore sur la providence* de Proclus. Le plus probant de ces rapprochements est probablement le *Traité du destin* d'Alexandre d'Aphrodise, qui comporte une préface protreptique annonçant avant tout la seconde partie (1), une brève première partie, qui expose la doctrine du destin selon les principes d'Aristote (2-6), une seconde partie plus développée, destinée à justifier les affirmations de la première et à réfuter les arguments des adversaires (7-38), une courte conclusion (39). Quant à la récapitulation d'Origène, qui revient sur des sujets déjà abordés et qui apporte des compléments, elle peut être rapprochée de la récapitulation du traité *Sur la sainte et vivifique trinité et sur l'incarnation du Seigneur*, qui revient à Théodoret ; cette récapitulation, qui se situe à la fin du premier livre, résume ce qui a été dit, mais contient aussi des points nouveaux. Mais le rapprochement le plus éclairant figure dans l'*À Autolykos* de Théophile d'Antioche : le livre I porte sur Dieu et la résurrection ; le livre II montre l'inanité du paganisme et la supériorité des prophètes ; le livre III se présente comme une récapitulation dont l'objectif est de démontrer l'ancienneté des Écritures et du christianisme ; il rappelle çà et là des développements antérieurs. La récapitulation de Théophile est donc à la fois une reprise des thèmes déjà abordés et un exposé complémentaire. Elle est proche de la récapitulation d'Origène, laquelle est cependant beaucoup plus brève.

AUTRES EXEMPLES : GRÉGOIRE DE NYSSE, NÉMÉSIOS D'ÉMÈSE, JEAN DAMASCÈNE

Du *Traité des principes* peut être rapproché l'écrit *Sur la structure de*

l'homme de Grégoire de Nysse, qui aborde un sujet qui relève de la physique. Dans la préface adressée à son frère Pierre, Grégoire annonce qu'il veut apporter des compléments aux homélies *Sur l'hexaéméron* de Basile de Césarée. Il veut utiliser les Écritures et mettre de l'ordre (τάξις) et de l'enchaînement (εἴρημος). La première partie établit la doctrine de la création de l'homme à partir de la Genèse et de raisonnements philosophiques (I-XV). La seconde partie répond à des difficultés particulières et réfute les païens, les hérétiques et même certains chrétiens (XVI-XXX) ; elle se termine par la question de l'âme et du corps. Une doxologie clôt le traité.

Le même Grégoire de Nysse compose le *Discours catéchétique*, qui traite successivement de la trinité ; du péché, de l'incarnation et de la rédemption ; du baptême et de l'eucharistie. Grégoire veut défendre les principales doctrines chrétiennes contre les païens, les Juifs et les hérétiques. Mais il a en vue des lecteurs chrétiens qu'il s'agit de former et d'armer dans ces matières. Ce sont les mêmes lecteurs chrétiens qu'il entreprend d'édifier dans le dialogue *Sur Macrine ou sur l'âme et la résurrection*, qui christianise le *Phédon* de Platon. Tel Socrate qui échange sur l'âme dans sa prison en attendant de boire la ciguë, Macrine mourante expose les idées chrétiennes sur l'âme, la mort, l'immortalité de l'âme, la résurrection du corps et la restauration de toutes choses.

Vers 400, Némésios d'Émèse compose un traité *Sur la nature de l'homme*, où il examine successivement la question de l'âme ; l'union de l'âme et du corps ; le corps ; les éléments (terre, eau, air, feu) ; l'imagination ; la vue ; le toucher ; le goût ; l'ouïe ; l'odorat ; l'intelligence ; la mémoire ; le verbe intérieur et proféré ; la partie irrationnelle de l'âme ; le désir ; les plaisirs ; le chagrin ; la crainte ; l'emportement ; l'alimentation ; les pulsations ; la procréation ; la respiration ; le volontaire et l'involontaire ; le destin ; le libre-arbitre ; la providence. Ce traité témoigne d'une bonne information médicale et a des affinités avec le néoplatonisme. Mais l'auteur veut être orthodoxe. Il cite les Écritures, surtout au début du traité et quand il est question du destin, du libre arbitre et de la providence.

À la fin de l'époque patristique, Jean de Damas compose la *Source de la connaissance*. Cet écrit commence par des *Chapitres philosophiques*, qui constituent un exposé introductif mettant en place les concepts utiles à la dogmatique chrétienne, comme nature,

personne, hypostase. Puis vient le *Livre des hérésies* , emprunté au *Panarion* d'Épiphane et à d'autres auteurs ; il contient la première notice jamais consacrée à l'Islam. L'*Exposé de la foi orthodoxe* synthétise l'apport des Pères en matière de doctrine : l'unicité de Dieu ; la création ; la christologie ; des questions diverses. On peut considérer que Jean Damascène réalise la synthèse de sept siècles de réflexion patristique.

TRAITÉS DE THÉOLOGIE PORTANT SUR DES QUESTIONS PARTICULIÈRES

Au cours de ces sept siècles, nombreux sont les traités théologiques qui sont consacrés à des questions particulières. Par exemple, Basile de Césarée et Didyme d'Alexandrie ont écrit chacun un traité *Sur l'Esprit Saint* . La question du martyre a suscité des ouvrages comme *l'Exhortation au martyre* d'Origène, qui est un traité à visée exhortative. La virginité a fait l'objet de toute une série de traités : chez Méthode d'Olympe, dont l'écrit intitulé *Le Banquet ou sur la chasteté* , fait le récit du souper qui a réuni dix vierges pour faire l'éloge de la chasteté, à l'instar du *Banquet* de Platon, où plusieurs convives sont réunis pour célébrer Erôs ; chez Basile d'Ancyre ; chez Athanase ; chez Grégoire de Nysse ; chez Jean Chrysostome et d'autres.

FORMES AUTRES QUE LE TRAITÉ

On vient de voir que la forme du dialogue avait été récupérée par Grégoire de Nysse ou Méthode d'Olympe au profit de la théologie. C'est également le cas de la lettre, chez Origène, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Évagre le Pontique, Jean Chrysostome, Isidore de Péluse et bien d'autres. Les *Lettres festales* , illustrées notamment par Cyrille d'Alexandrie, consistent à envoyer chaque année aux églises d'Égypte une lettre qui communique la date de la fête de Pâques. Ces lettres sont l'occasion de rappeler les points principaux de la doctrine chrétienne, d'examiner les problèmes de l'heure (aussi bien les calamités naturelles que les questions théologiques dues à la persistance du paganisme, à Arius ou à Nestorius) et de prodiguer conseils et exhortations.

LES APOPHTEGMES MONASTIQUES

À partir du III^e siècle, une forme particulière de théologie voit le jour dans les milieux monastiques : la littérature des apophtegmes, qui sont les paroles et les actions remarquables des ascètes. On peut rapprocher cette littérature des apophtegmes païens : les *Dits des sept sages* de Démétrios de Phalère et les collections de chries, c'est-à-dire des paroles ou des actions comportant une utilité, de l'époque hellénistique et romaine, dont des auteurs comme Lucien, Élien, Plutarque et d'autres sont les témoins. Il existe des recueils de sentences dans des milieux non monastiques : ainsi les *Sentences de Sextus*, à l'origine païennes, mais remaniées par un chrétien vers 200. Deux grandes collections d'apophtegmes ascétiques sont attestées. Elles remontent à la fin du V^e siècle. La collection alphabétique rassemble les paroles et les actes des ascètes dans l'ordre alphabétique de leurs noms ; puis viennent des dits et des actes de moines anonymes. La collection systématique est organisée thématiquement, selon les vertus. Il y a plusieurs types d'apophtegmes : certains consistent en un échange entre un disciple, qui expose une difficulté personnelle ou intellectuelle, et un maître, qui apporte une réponse ; en règle générale, celle-ci est au premier abord énigmatique. D'autres apophtegmes sont des exhortations collectives. D'autres encore sont des morceaux de biographie. Les auteurs de certains apophtegmes sont des intellectuels de haute volée, comme Évagre le Pontique. D'autres sont des moines illettrés, mais dotés à la fois de bon sens et de subtilité.

Des auteurs ont composé leurs propres apophtegmes. Une partie de l'œuvre d'Évagre le Pontique, à la fin du IV^e siècle, peut être regardée comme de type apophtegmatique. Au V^e siècle, c'est également le cas de Nil d'Ancyre et de Diadoque de Photice (*Cent chapitres sur la perfection spirituelle*). Au VII^e siècle, Jean Climaque compose *L'échelle du paradis*, qui peut être regardée comme une collection d'apophtegmes concernant les vices à éviter par le moine (9-14 ; 16-17 ; 20-23) et les vertus à pratiquer (1-8 ; 15 ; 18-19 ; 24-30).

La littérature des apophtegmes a parfois versé dans l'imaginaire. Au début du VII^e siècle, par exemple, Jean Moschos compose le *Pré spirituel*, où il raconte plus de trois cents histoires édifiantes et merveilleuses de la vie des ascètes de son temps.

Proches de la forme des apophtegmes sont les *Règles* composées par Basile de Césarée, qui énoncent sous forme de questions et réponses les principes de la vie monastique. La sentence est présente dans cette œuvre, mais la visée est plus disciplinaire que théologique.

L'histoire

LES ACTES DES MARTYRS

S'il est vrai que l'histoire est mémoire et mise par écrit d'événements arrivés à un groupe humain, la plus ancienne forme d'histoire chrétienne concerne les martyrs, morts pour leur foi, à l'instar d'Éléazar, de la mère et de ses sept fils, de Jésus et d'Étienne. Les actes des martyrs citent parfois les procès-verbaux des interrogatoires et des condamnations. Ils rapportent aussi le témoignage de témoins oculaires. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas, dans ces documents anciens, d'amplifications ou d'enjolivements. Le plus ancien récit que nous possédions est la *Lettre* adressée par l'église de Smyrne à l'église de Philomélieum sur le *Martyre de Polycarpe*. Datent également du II^e siècle : le *Martyre de Ptolémée et Lucius*, qui fait partie de la *Seconde apologie* de Justin ; les *Actes de Justin et de ses compagnons* ; la *Lettre des églises de Lyon et de Vienne* aux églises d'Asie et de Phrygie sur les martyrs de Lyon ; les *Actes des martyrs de Scillium* ; probablement les *Actes de Carpos, Papylos et Agathonice* et les *Actes d'Apollonios*. Au III^e siècle, la *Passion de Perpétue et Félicité* constitue le document martyrologique peut-être le plus célèbre. Au IV^e siècle, Eusèbe compose l'écrit *Sur les martyrs de Palestine*, qui raconte la persécution de Dioclétien en Palestine.

De ces récits qui contiennent un fonds authentique il faut distinguer les *Légendes des martyrs*, très nombreuses, qui sont le plus souvent dépourvues de toute valeur historique et qui visent à l'édification de leurs lecteurs. À l'interrogatoire se substituent de longs discours fictifs du futur martyr. Songes, visions et miracles se multiplient. Les récits de tortures épouvantables sont interminables et le martyr est d'une résistance quasi illimitée. L'histoire devient ici totalement imaginaire et ces récits renseignent plus sur la mentalité de

leurs lecteurs que sur les événements qu'ils sont censés raconter.

À cette dérive dans l'imaginaire, on peut opposer l'existence d'autres écrits chrétiens, qui témoignent d'une véritable approche historique, marquée, comme il se doit, par la christianisation.

LES CHRONIQUES

Année après année, les chroniques païennes racontent les événements marquants de l'histoire, qu'elles situent par rapport à un comput de référence : les règnes des pharaons ou d'autres souverains, les olympiades, les paires de consuls, l'année de la fondation de Rome. Les chroniques chrétiennes adoptent une perspective providentialiste, qui est empruntée à l'Ancien et au Nouveau Testaments : elles commencent à la création du monde selon la Genèse, mettent Jésus et l'Église au centre de l'histoire et voient dans la seconde parousie la fin des temps. Le comput est également en partie christianisé par le recours aux successions des patriarches, des rois hébreux et des évêques. Les premières chroniques chrétiennes ont été composées par Julius Africanus et (le Pseudo-) Hippolyte. Elles s'accordent pour affirmer que la durée du monde est de six mille ans. Pour Julius Africanus, la parousie du Seigneur a eu lieu en 5541 ; pour Hippolyte, Jésus est né en 5502 et 5738 années se sont écoulées à son époque depuis Adam. Il semble que, pour le premier, le septième millénaire verra l'avènement du royaume millénariste, tandis que la perspective du second est antimillénaire. De plus, la *Chronographia* de Julius Africanus (perdue, à l'exception de quelques fragments) met en parallèle les événements racontés par la Bible avec les événements de l'histoire profane, dans le but de montrer l'antériorité de l'histoire biblique par rapport aux histoires des autres peuples ; en revanche, les *Chronika* d'Hippolyte sont centrés sur la Bible : d'abord, l'histoire des patriarches d'Adam à Noé ; ensuite, le *diemerismos* , c'est-à-dire la division de la terre entre Sem, Cham et Japhet ; puis, le *stadiasmos* , ou exposé de la mesure en stades des distances entre Alexandrie et l'Espagne ; viennent alors l'histoire des patriarches après les fils de Noé, l'histoire des juges, l'histoire des rois, les dates pascales ; c'est seulement alors que sont envisagées l'histoire des rois de Perse et les olympiades ; des annexes donnent les listes des patriarches, des

prophètes et prophétesses, des rois de Juda et de Samarie, des grands prêtres, des rois de Macédoine et des empereurs romains. Au IV^e siècle, Eusèbe de Césarée écrit une chronique intitulée *Canons chronologiques et abrégé de l'histoire complète des Grecs et des Barbares* ; elle se compose essentiellement de tableaux synchroniques disposés en colonnes parallèles qui sont chacune consacrées à un peuple (les Assyriens, les Hébreux, les Égyptiens, les Grecs, etc.). Eusèbe privilégie l'histoire du peuple élu, d'abord les Hébreux, puis les chrétiens. Il commence sa chronique à la naissance d'Abraham. Seuls quelques fragments grecs subsistent. Mais il existe une traduction en arménien et surtout, en latin, une traduction-adaptation par Jérôme, qui va influencer tout le Moyen Âge. Beaucoup de chroniques seront composées par la suite : au VI^e siècle, la *Chronographia* de Jean Malalas ; au VII^e siècle, la *Chronique pascale* .

LES HISTOIRES ECCLÉSIASTIQUES

Au début du IV^e siècle, Eusèbe de Césarée est l'inventeur d'une nouvelle manière d'écrire l'histoire. L'histoire ecclésiastique se caractérise d'abord par de nouvelles approches : comme les histoires écrites par les historiens grecs et romains, c'est toujours l'histoire d'une nation en guerre, mais cette nation et cette guerre ne sont pas ordinaires ; c'est en effet l'histoire de la guerre entre les chrétiens, qui forment une nation d'origine transcendante dont le chef est le Christ, et leurs adversaires, menés par le diable, qui essaie de polluer la pureté de l'Église ; les épisodes de cette guerre s'appellent persécutions et hérésies. C'est aussi une histoire providentielle : pour Eusèbe, ce n'est pas par hasard que l'incarnation a coïncidé avec la naissance de l'empire romain ; la destinée de l'Église, une et universelle, converge avec celle de l'Empire, lui aussi un et universel. C'est encore le déroulement d'une succession apostolique sans interruption, qu'Eusèbe étudie dans la suite des évêques de Jérusalem, Alexandrie, Antioche et Rome. Ces nouvelles approches s'accompagnent d'une nouvelle écriture. L'histoire politique, militaire, diplomatique consistait traditionnellement à mêler un maximum de discours, souvent fictifs, et un minimum de documents authentiques. Avec Eusèbe, les proportions sont inversées. Il privilégie les

documents par rapport aux discours. L'historien cite largement ses sources : les auteurs juifs et chrétiens qui l'ont précédé, les décisions synodales, les lettres des évêques, les édits et rescrits impériaux. Il se fait en quelque sorte archiviste. Cette volonté d'objectivité n'est cependant pas étrangère à une perspective quelque peu épique, qui s'explique par la perspective providentialiste d'Eusèbe : l'histoire d'Eusèbe a ses héros, les martyrs ou Origène (dont le livre VI trace la biographie), et ses anti-héros, les persécuteurs, les hérétiques et les Juifs. Eusèbe insiste sur la situation malheureuse de ces derniers et y voit un châtement divin.

Eusèbe est le premier de plusieurs historiens ecclésiastiques. D'abord, Philostorge, qui écrit une *Histoire de l'Église* favorable à l'arianisme. Ensuite, l'avocat constantinopolitain Socrate, qui se propose explicitement, dans son *Histoire ecclésiastique*, de prolonger l'œuvre d'Eusèbe, en traitant les années 305-439. À l'instar d'Eusèbe, il insère dans son texte des pièces officielles originales, décisions conciliaires, lettres d'évêques, lettres impériales. À peu près à la même époque, le juriste constantinopolitain Sozomène raconte, dans son *Histoire ecclésiastique*, les années 325-439. Il fait œuvre d'écrivain plus que Socrate : il recompose ou résume ses sources. Mais il est aussi moins critique que ce dernier : il privilégie les témoignages oraux et accepte des récits légendaires. Il s'intéresse beaucoup au monachisme, qu'il a bien connu dans la région de Gaza. Par rapport à ses devanciers, il innove en ce qu'il ordonne son récit, non selon la succession des évêques, mais selon les règnes des empereurs. Toutefois, il conserve la perspective eusébienne qui voyait dans l'empire romain une réalisation de la providence. Vers 450, l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret de Cyr cite de nombreux documents ; elle est anti-arienne. Elle commence là où s'arrêtait Eusèbe et s'achève en 428. Beaucoup d'autres *Histoires ecclésiastiques* peuvent être citées : celles de Philippe de Sidè (qui allait de la création du monde jusqu'en 426), de Jean Diacrinomenos (années 429 à 518), de Zacharie le Rhéteur (années 450-491), du juriste Évagre (années 431-594). Des compilations de certaines des *Histoires* précédentes sont réalisées, par exemple par Gélase de Cyzique ou par Théodore le Lecteur qui, dans son *Histoire tripartite*, réunit les *Histoires* de Socrate, Sozomène et Théodoret avant d'en donner une continuation de son propre cru.

Des histoires de groupes particuliers sont également écrites.

L'*Histoire des moines d'Égypte* date des années 400 et revient à un auteur sur le nom duquel on s'est beaucoup interrogé. Vers 420, Palladios compose l'*Histoire lausiaque*, qui nous renseigne sur les ascètes d'Égypte, de Jérusalem, de Rome, de Syrie et d'ailleurs. Vers 435, Théodoret écrit l'*Histoire philothée*, consacrée aux ascètes de Syrie et des régions limitrophes, déjà morts ou bien encore vivants, comme Syméon le Stylite.

LES VIES DE SAINTS

Au moment même où est inventée l'histoire ecclésiastique, un nouveau genre historique est mis au point par Athanase d'Alexandrie dans la *Vie de saint Antoine* : le genre hagiographique, qui prend le relais de la littérature martyrologique. Il présente des affinités avec les arétologies, qui sont, rappelons-le, des biographies décrivant les miracles accomplis par les « hommes divins », θεῖοι ἄνδρες (*Vie d'Apollonios de Tyane* de Philostrate), et des biographies d'hommes célèbres, notamment de philosophes (*Vies de Plotin* de Porphyre et de Jamblique). La *Vie d'Antoine* peut être rapprochée aussi du livre VI de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, qui raconte la vie et l'enseignement d'Origène décrit comme un saint personnage.

Des centaines de vies de saints sont rédigées par la suite. Vers 380, Grégoire de Nysse écrit la *Vie de sainte Macrine*, qui se présente sous la forme d'une lettre et qui est une biographie édifiante de sa sœur. Un peu plus tard, Palladios compose un *Dialogue historique sur la vie et la conduite du bienheureux Jean*, qui n'est autre que Jean Chrysostome. La *Vie d'Olympias* a été rédigée par un admirateur de l'amie et correspondante de Jean Chrysostome. La *Vie de sainte Mélanie la Jeune*, morte en 430, a été rédigée par un auteur dont on discute l'identité. Vers 450, Callinicos raconte la *Vie d'Hypatios*, abbé d'un monastère dans la région de Chalcédoine. Antoine écrit une *Vie de saint Syméon le Stylite*. Au V^e ou au VI^e siècle est composée la *Vie de Porphyre*, évêque de Gaza entre 395 et 420. Au VI^e siècle, Cyrille de Scythopolis a composé plusieurs *Vies* de saints personnages : Abraamios, Cyriaque, Euthyme, Jean, Sabas, Théodose, Théognios. Au VII^e siècle, le patriarche d'Alexandrie, Jean l'Aumônier, fait l'objet de plusieurs *Vies*, rédigées par Jean Moschos en collaboration avec Sophronios et par

Léonce de Néapolis. Ce dernier écrivit une *Vie de saint Syméon le fou* et une *Vie de saint Spyridon* .

Toutes les vies de saints ne sont pas historiques. Par exemple, la *Vie de Barlaam et Joasaph* , composée, non sans doute par Jean Damascène (VIII^e siècle), mais plus vraisemblablement par Euthyme d'Ibéron (X^e siècle), est une sorte de roman influencé par les légendes autour de Boudha ; elle raconte l'histoire du prince indien Joasaph qui, malgré son père, est converti au christianisme par l'ermite Barlaam ; il gagne à la foi le roi et son royaume ; il meurt comme ermite.

Ces vies de saints chrétiens se distinguent des biographies des hommes divins païens par quatre traits. D'abord, la distance entre Dieu et le saint est plus nettement marquée. Ensuite, le saint est situé dans l'histoire du salut et des références à l'Ancien et au Nouveau Testament sont faites. En troisième lieu, le lectorat est spécifique : la communauté chrétienne, souvent dans un contexte cultuel et mémoriel. Enfin, le thème de l'imitation du Christ tient une place centrale.

Une tentative particulière d'hagiographie doit être signalée. Eusèbe est l'auteur d'un *Éloge de Constantin* , qui a été prononcé en présence de l'empereur pour le trentième anniversaire de son accès au principat (336) ; il est rédigé conformément aux règles des panégyriques païens, mais Eusèbe doit innover sur le fond, puisqu'il s'agit de convaincre les auditeurs de la vérité chrétienne et de la mission providentielle de l'empereur, élu par Dieu pour assurer le triomphe du christianisme. La *Vie de Constantin* , rédigée après la mort de l'empereur (337), est encore plus novatrice, puisqu'il s'agit de présenter Constantin comme un modèle de piété et un saint véritable. Cela entraîne Eusèbe à passer sous silence bien des aspects et des épisodes de la vie du souverain : les campagnes militaires, la conduite politique, les passions humaines. Cette entreprise était décidément trop paradoxale et on peut parler d'échec. Sauf exceptions, les écrivains postérieurs ne tenteront pas d'assimiler les empereurs et les grands personnages politiques à des saints.

LES ÉLOGES FUNÈBRES

Racontant la vie de grands personnages chrétiens, ils peuvent être regardés comme un type particulier de biographie historique. L'influence de la rhétorique grecque de l'éloge est très grande. Mais, là encore, il y a une christianisation de la forme traditionnelle, dont l'*Éloge de Basile de Césarée*, écrit par son jeune frère Grégoire de Nysse, en 381, est un bon exemple. À la différence des éloges de la tradition grecque, il ne contient ni manifestation de douleur, ni lamentations, ni consolation. Il se rapproche du « pur éloge » (καθαρόν ἐγκώμιον), dont les éléments étaient les suivants : un prologue présentant une amplification (αὔξησις) ; une louange (ἔπαινος) comportant huit *topoi* : quatre relatifs aux qualités naturelles (la patrie, la famille, la naissance, la constitution naturelle), trois concernant les qualités morales (la petite enfance, l'éducation, les occupations), le dernier portant sur les hauts faits (πράξεις) ; chaque *topos* était développé au moyen d'une comparaison avec un grand homme ; enfin un épilogue concluait l'ensemble. À ce schéma classique, Grégoire apporte un changement décisif : au lieu que la comparaison soit répartie entre les *topoi*, ce sont ces derniers qui sont intégrés dans les comparaisons. Grégoire met Basile en parallèle avec Paul, Jean-Baptiste, Élie, Samuel et Moïse, l'idée étant que Dieu a pourvu les divers âges de l'humanité d'un homme capable de la conduire au salut. Les *topoi* interviennent dans ce cadre comparatif : Basile a reçu une double éducation, chrétienne et païenne, comme Moïse avait reçu l'éducation hébraïque et l'éducation égyptienne. Sa naissance résulte d'un miracle, comme celle de Samuel. Son ascétisme est comparable à celui d'Élie et de Jean-Baptiste. Son amour pour les hommes peut être rapproché de celui de Paul. Ainsi, c'est le recours aux Écritures qui bouleverse les règles de la rhétorique. Ses classifications laissent la place à des modèles bibliques, qui organisent la matière de l'éloge. La Bible devient de la sorte l'inspiratrice d'une nouvelle rhétorique.

La poésie

Les *Oracles sibyllins* étaient à l'origine conservés dans le temple de Jupiter sur le Capitole, où ils brûlèrent en même temps que le temple.

D'autres oracles furent regroupés en recueils et Auguste les transféra dans le temple d'Apollon. Les Juifs de la diaspora entreprirent d'ajouter aux oracles païens des oracles de leur composition, qui prophétisaient la vengeance de Dieu sur l'opresseur romain. À leur tour, les chrétiens christianisèrent les prophéties juives. Le recueil comporte douze livres d'hexamètres (I-VIII et XI-XIV, IX-X n'ayant jamais existé). Les livres III-V et XI-XIV sont d'origine juive, avec, parfois, un fond païen et des additions chrétiennes. Les livres I-II sont essentiellement chrétiens, à partir d'un noyau juif. On les date de 150. Ils offrent des prophéties sur Jésus et la destruction de Jérusalem, sur la fin du monde, la résurrection et le jugement. Les livres VI-VIII, de la seconde moitié du II^e siècle, sont presque entièrement chrétiens : le livre VI est une courte hymne au Christ ; les livres VII et VIII offrent : des oracles sur la fin des temps, qui commence sous Néron et doit s'achever sous Marc Aurèle ; un chant de triomphe eschatologique adressé au Christ, juge du monde ; des poèmes sur le Christ et sur Dieu tout-puissant, provident et juste ; une hymne au Créateur et à son Logos ; des règles de vie morale.

Des hymnes liturgiques des trois premiers siècles sont parvenues sous forme de bribes : par exemple, dans l'Évangile de Luc, le *Magnificat* (1, 46-55), le *Benedictus* (1, 68-79) le *Gloria* (2, 14) et le *Nunc dimittis* (2, 29-32). Sans doute au milieu du II^e siècle, sont composées, en grec ou en syriaque, les *Odes de Salomon*, un recueil de quarante-deux compositions. L'Ode 2 manque. Les Odes sont écrites en prose rythmée, fondée sur le parallélisme et la variation dans la répétition. Le nom de Jésus n'est jamais prononcé, mais il est question du rédempteur et il y a des allusions à la crucifixion et à la naissance virgine.

À la fin du II^e siècle, Clément d'Alexandrie clôt le *Pédagogue* par une prière de louange adressée au Sauveur ; écrite en anapestes, elle présente une prière centrale comportant douze temps marqués ; cette prière est précédée d'une strophe et suivie d'une antistrophe, comportant chacune soixante-quatre temps marqués, où alternent litanies, prières et exhortations. Dans le *Banquet* de Méthode d'Olympe, écrit au III^e siècle, Thècle chante un psaume (ψαλμός), qui est fait de vingt-quatre strophes de quatre vers commençant chacune par une lettre de l'alphabet, d'α à ω. Chaque strophe est suivi d'un refrain (ὕπακοή) de deux vers. Le mètre est iambique.

Au III^e siècle sont attestées des épitaphes chrétiennes en vers : celle d'Abercios (avant 216) est faite de vingt-deux hexamètres ; celle de Pectorios, trouvée dans l'ancien cimetière d'Autun, qui se compose de trois distiques élégiaques et de cinq hexamètres ; les cinq premiers vers forment l'acrostiche IXΘΥΣ, « poisson », dont les lettres signifient Jésus Christ Dieu Fils (ou Fils de Dieu) Sauveur.

À partir du IV^e siècle, la poésie chrétienne est mieux attestée, notamment grâce à l'œuvre de Grégoire de Nazianze, qui a écrit près de 18 000 vers. Si le contenu est chrétien, les formes sont empruntées à Homère, Théognis, Euripide et bien d'autres. Grégoire cultive l'élégie, l'épigramme, l'épitaphe, l'hymne, la poésie didactique. Les mètres sont variés : hexamètres dactyliques, distiques élégiaques, trimètres iambiques, mais aussi mètres reposant sur le nombre des syllabes et les temps marqués. Le plus long et le plus célèbre de ces poèmes, *Sur sa vie*, se compose de 1 949 trimètres iambiques ; il renoue avec un genre inauguré par Solon. Il y a encore les 2 602 vers iambiques de la *Passion du Christ*, qui est un centon fabriqué avant tout à partir d'Euripide. L'authenticité grégorienne n'est pas assurée. D'autres poésies chrétiennes méritent d'être signalées : la *Vision de Dorothee*, qui a été trouvée dans le papyrus Bodmer XXIX ; les poèmes de l'impératrice Eudocie ; les *Hymnes* de Synésios ; la *Paraphrase de l'évangile de Jean* composée après 430 par Nonnos de Panopolis en hexamètres dactyliques ; le *Psautier homérique* composé vers 460.

Conclusion

En règle générale, les premiers chrétiens et les Pères de l'Église affichent une volonté de rupture avec les idées et les valeurs de l'hellénisme, ainsi qu'avec le judaïsme, et ils insistent sur l'originalité du message chrétien. Mais, dans les faits, la patristique peut être décrite comme un mouvement de récupération des cultures antique et judéo-hellénistique au profit de la foi chrétienne. Même les Pères les plus hostiles aux Grecs utilisent les formes littéraires léguées par la tradition classique : ainsi Tatien dans le *Discours à l'intention des Grecs*. L'hostilité au judaïsme n'empêche pas les chrétiens de faire appel au genre homilétique juif et à la littérature martyrologique des

Maccabées. Dans le cas de la tradition classique, cette récupération de la culture païenne va parfois jusqu'à la fascination. Lorsque, en 362, l'empereur Julien interdit aux professeurs chrétiens d'exercer leur métier, les Apolinaire père et fils ne rompent pas avec le modèle classique de l'éducation. Tout au contraire, ils mettent la palette des formes littéraires païennes au service de la transmission des Écritures : ils adaptent le Pentateuque en hexamètres dactyliques ; ils utilisent pour d'autres livres bibliques les modèles de la comédie et de l'ode ; ils récrivent le Nouveau Testament sous forme de dialogues platoniciens. Certes, rien de leur production ne subsiste, car la législation de Julien fut abrogée dès 364. Mais cet exemple montre à quel point les Pères étaient imprégnés de culture classique et tenaient à elle.

De la sorte, la place de l'héritage classique et judéo-hellénistique est centrale dans l'écriture chrétienne. Il n'y a pratiquement pas d'écrits chrétiens qui ne présentent une affinité avec les formes littéraires païennes et juives. Les exceptions sont constituées par le *Diatessaron* et les *Hexaples* et, dans une moindre mesure, par les Évangiles, la *Didaché* et le *Pasteur* d'Hermas. De plus, à l'instar des païens, les chrétiens utilisent chacune de ces formes littéraires dans toute sa variété. Pour prendre l'exemple de la lettre, on retrouve chez eux le même usage polymorphique de cette forme littéraire que chez les païens : lettres d'amitié (*Lettres 13 et 14* de Grégoire de Nysse adressées à Libanios ; *Lettres à Olympias* de Jean Chrysostome) ; lettres de recommandation (*Lettres 13, 22, 23, 25, 46* de Firmus de Césarée) ; lettres d'intervention (*Lettres 16-17, 39-43* de Firmus) ; lettres de remerciement (*Lettres 30, 34 et 35* de Firmus) ; lettres de félicitation (*Lettre 1* de Firmus) ; lettres de consolation (*Lettres 5, 6, 65, 70* de Basile de Césarée) ; lettres de justification (*Lettre 1* de Grégoire de Nysse) ; lettres biographiques (Origène, *Lettre à Alexandre de Jérusalem* ; Jean Chrysostome, *Lettres à Olympias*) ; lettres historiques (*Martyre de Polycarpe* ; *Lettre sur les martyrs de Lyon*) ; lettres exégétiques (Origène, *Lettre à Africanus* ; Athanase, *Lettre à Marcellinus*) ; lettres dogmatiques et théologiques (*Lettres* de Clément de Rome et du Pseudo-Barnabé ; *Lettre des Apôtres* ; Basile de Césarée, *Lettre 38* sur la différence entre *ousia* et *hypostasis* ; Grégoire de Nazianze, *Lettres 101, 102 et 202* ; Grégoire de Nysse, *Lettre 3* sur l'immutabilité du Logos) ; lettres à visée éthique (*Lettres 44-46* adressées par Basile à des moines

ou des moniales tombés) ; lettres à contenu spirituel (*Lettre 2* sur le pèlerinage de Grégoire de Nysse) ; lettres à visée artistique, destinées à servir de modèle (Grégoire de Nazianze, *Lettre 51* ; Firmus de Césarée).

Héritiers, les chrétiens sont aussi novateurs. L'innovation tient au message chrétien lui-même et aux Écritures. Par exemple, le rôle attribué à Jésus dans l'histoire, son incarnation et son retour attendu, transforment radicalement la manière de présenter les événements du passé, chez les chroniqueurs, et d'écrire l'histoire, chez Eusèbe et ses successeurs. Le roman ne subsiste chez les chrétiens qu'au prix d'un profond changement, comme le montre le cas du roman pseudo-clémentin, qui substitue à l'histoire d'amour traditionnelle le récit d'une aventure spirituelle. De leur côté, la référence aux Écritures et les modèles bibliques entraînent de profondes transformations dans le genre du traité, comme on l'a vu dans le cas du *Traité des principes*, ou encore dans l'éloge funèbre, comme l'a montré l'analyse de l'*Éloge funèbre de Basile* par Grégoire de Nysse.

Souvent les théologiens chrétiens actuels insistent sur la nouveauté chrétienne. Certes, il serait absurde de nier la part de l'innovation dans le christianisme. Mais l'étude des formes et des modèles littéraires utilisés par les chrétiens montre aussi tout ce qu'ils doivent à la culture classique et à la culture judéo-hellénistique. La *mimésis* n'est pas réservée aux païens de l'époque hellénistique et romaine. C'est le rôle des historiens de rappeler qu'il n'y a pas de nouveauté qui ne soit en même temps héritage ou, pour reprendre une idée d'Eusèbe de Césarée, qui ne fasse l'objet d'une préparation.

Indications bibliographiques

ÉTUDES GÉNÉRALES SUR LES FORMES ET MODÈLES LITTÉRAIRES

- (coll.) *La narrativa cristiana antica : codici narrativi, strutture formali, schemi retorici* , Rome, 1995.
- BURINI (C.), PENTITI (A.), SILLITTI (F.), NALDINI (M.), *Epistolari cristiani (secc. I-IV) : repertori bibliografico* (3 vol.), Rome, 1990.
- DORIVAL (G.), « L'originalité de la patristique grecque », *Les Humanités gréco-latines et la civilisation de l'universel* , Coimbra, 1988, p. 383-420.
- HOFFMANN (M.), *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte* , Berlin, 1966.
- LE BOULLUEC (A.), « Sixième partie. La littérature grecque chrétienne », *Histoire de la littérature grecque* (éd. S. Saïd, M. Trédé, A. Le Boulluec), Paris, 1997, p. 563-634.
- MENDELS (D.), *Memory in Jewish, Pagan and Christian Societies of Graeco-Roman World* , Londres, New York, 2004.
- MORESCHINI (C.), NORELLI (E.) (éd.), *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine. 1. De Paul à l'ère de Constantin* , Genève, 2000.
- REARDON (B. P.), *Les Courants littéraires des II^e et III^e siècles* , Paris, 1971.
- ROSSI (L. E.), « I generari letterari nella patristica », *Augustinianum* 14, 1974, p. 381-699.

- VOSS (B. R.), *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur* , Munich, 1970.
- WENDLAND (P.), *Die urchristlichen Literaturformen* , Tübingen, 1912.
- ZELZER (M.), « Briefliteratur », *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft* , t. 4, *Spätantike* , Wiesbaden, 1997, p. 377-402.

TRADITION LITTÉRAIRE CLASSIQUE ET TRADITION LITTÉRAIRE JUIVE

- BRADSHAW (P. F.), *The Search for the Origins of Christian Worship : Sources and Methods for the Study of Early Liturgy* , New York, 1992, 2002₂ (trad. fr. *La Liturgie chrétienne en ses origines : sources et méthodes*, Paris, 1995).
- COLLINS (A. Y.) (éd.), *Early Christian Apocalypticism : Genre and Social Setting* , *Semeia* 36, 1986.
- DANIÉLOU (J.), *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles* , Tournai, 1961, 1990₂ .
- DENIS (A.-M.), *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique* (2 vol.), Turnhout, 2000.
- DOTY (W. G.), *Letters in Primitive Christianity* , Philadelphie, 1973.
- DROGE (A. J.), *Homer or Moses. Early Christian Interpretation of History of Culture* , Tübingen, 1989.
- GIGON (O.), *Die antike Cultur und das Christentum* , Darmstadt, 1966.
- JAEGER (W.), *Early Christianity and Greek Paideia* , Londres, Oxford, New York, 1961, traduction française par G. Hocquard sous le titre *Le Christianisme ancien et la Paideia* , Metz, 1980.
- MARGUERAT (D.) (éd.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* , Genève, 2000, 2004₃ .
- NORELLI (E.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel* , Lausanne, 2004.
- PÉPIN (J.), *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* , Paris, 1958, 1981₃ .
- PORTER (S. E.), PITTS (A. W.) (éd.), *Early Christianity in its Hellenistic Context* , t. 1, *Christian Origins and Greco-Roman Culture* , t. 2, *Christian Origins and Hellenistic Judaism* , Leiden, Boston, 2013.
- POUDERON (B.), « Les premiers chrétiens et la culture grecque », dans *Histoire de l'Église* , I. *Le nouveau peuple* (dir. L. Pietri), Paris, 2000,

p. 817-880.

RUNIA (D. T.), *Philo in Early Christian Literature : a Survey* , Assen, 1993.

SCHWEMER (A. M.), *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae Prophetarum* (2 vol.), Tübingen, 1995-1996.

ZEEGERS VANDER VORST (N.), *Les Citations des poètes grecs chez les Apologistes du second siècle* , Louvain, 1968.

LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE DE CONTROVERSE

ALEXANDRE (M.), « Apologétique judéo-hellénistique et premières apologies chrétiennes », dans B. Pouderon et J. Doré (éd.), *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque* , Paris, 1998, p. 1-40.

BARNARD (L.W.), « Apologetik. I. Alte Kirche », *TRE* 3, 1978, p. 371-411.

BERNARD (J.), *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien. Apologetik als Einführung der Theologie* , Leipzig, 1968.

CANIVET (P.), *Histoire d'une entreprise apologétique au v^e siècle* , Paris, 1957.

CONTRERAS (C. A.), « Christian Views of Paganism », *ANRW* II 23, 2, Berlin, New York, 1980, p. 974-1022.

DEAKLE (D. W.), *The Fathers against Marcionism : a Study of the Methods and Motives in the Developing Patristic Anti-Marcionite Polemic* , Ann Arbor, 1993.

DORIVAL (G.), « L'apologétique chrétienne et la culture grecque », dans B. Pouderon et J. Doré (éd.), *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque* Paris, 1998, p. 423-465.

FIEDROWICZ (M.), *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten* , Paderborn, 2000.

FREDOUILLE (J.-C.), « De l'Apologie de Socrate aux Apologies de Justin », *Autour de Tertullien. Hommage à René Braun* , t. II, Nice, 1990, p. 1-22.

FREDOUILLE (J.-C.), « L'apologétique chrétienne : naissance d'un genre littéraire », *REAug* 38, 1992, p. 219-234.

FREDOUILLE (J.-C.), « L'apologétique chrétienne antique : métamorphose d'un genre littéraire », *REAug* 41, 1995, p. 201-216.

- FRIEDLÄNDER (M.), *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums* , Zürich, 1901.
- GRANT (R. M.), *Greek Apologists of the Second Century* , Londres, 1988.
- GRANT (R. M.), *Heresy and Criticism : the Search for Authenticity in Early Christian Literature* , Louisville, 1993.
- HARNACK (A. VON), *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* , Leipzig, 1924 (trad. fr. *Marcion. L'Évangile du Dieu étranger* , Paris, 2003, avec un essai de Tardieu (M.), « Marcion depuis Harnack », p. 419-561).
- KLEIN (W. W.), *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica* , Wiesbaden, 1991.
- LE BOULLUEC (A.), *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II^e -III^e siècles* (2 vol.), Paris, 1985.
- MIMOUNI (S. C.), *Le Judéo-christianisme ancien. Essais historiques* , Paris, 1998.
- MONACHINO (V.), « Intento pratico e propagandistico nell'apologetica greca del II secolo », *Gregorianum* 32, 1951, p. 5-49 ; 187-222.
- NAUTIN (P.), *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles* , Paris, 1961.
- PELLEGRINO (M.), *Gli apologeti greci del II secolo. Saggio sui rapporti tra il cristianesimo primitivo e la cultura classica* , Rome, 1947.
- PERRONE (L.) (éd.), *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto ne Contro Celso di Origene* , Rome, 1988.
- PILHOFFER (P.), *Presbyteron kreiton : der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte* , Tübingen, 1990.
- POUDERON (B.), DORÉ (J.) (éd.), *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque* , Paris, 1998.
- POUDERON (B.), *Les Apologistes grecs du II^e siècle de notre ère* , Paris, 2005.
- POUDERON (B.), « Une œuvre fantôme. La question de l'unicité de l'Apologie [de Justin] reconsidérée », *RivStCr* 5, 2008, p. 451-472.
- POUDERON (B.), « Y a-t-il lieu de parler de genres littéraires à propos des Apologies du second siècle ? », *Studia patristica* 62, 2013, pp. 11-28.
- POURKIER (A.), *L'Hérésiologie chez Épiphane de Salamine* , Paris, 1992.
- RIZZI (M.), *Ideologia e retorica negli exordia apologetici. Il problema dell'altro (II-III secolo)* , Milan, 1993.
- SCHRECKENBERG (H.), *Die christlichen Adversus-Judaeos-texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh)* , Frankfurt a.M.,

Berne, 1982, 1999⁴ .

TREVETT (C.), *Montanism : Gender, Authority and the New Prophecy* , Cambridge, 1996.

L'INTERPRÉTATION DE LA BIBLE

ALBL (C. M.), *And Scripture cannot be broken. The Forms and Function of the Early Christian Testimonia Collections* , Leiden, 1999.

BARDY (G.), « La littérature patristique des *Quaestiones et responsiones* sur l'Écriture sainte », *RBi* 41, 1932, p. 210-235 ; 341-369 ; 515-537 ; 42, 1933, p. 14-30 ; 211-229 ; 328-352.

BERNARDI (J.), *La prédication des Pères cappadociens : le prédicateur et son auditoire* , Paris, 1968.

BROTTIER (L.), « Predigt », *TRE* XXVII I/2, Berlin, 1996, p. 244-248.

CANÉVET (M.), *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique* , Paris, 1983.

DANIÉLOU (J.), *Études d'exégèse judéo-chrétiennes. Les Testimonia* , Paris, 1966.

DORIVAL (G.), *Les Chaînes exégétiques sur les psaumes. Contribution à l'étude d'une forme littéraire* (4 vol.), Louvain, 1986-1995.

HADOT (I.), « Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens », dans M. Tardieu (éd.), *Les Règles de l'interprétation* , Paris, 1987, p. 99-122.

HARRIS (J. R.) et BURCH (V.), *Testimonies* (2 vol.), Cambridge, 1916-1920.

HIRSHMAN (M.), *A Rivalry of Genius. Jewish and Christian Biblical Interpretation in Late Antiquity* , Nex York, 1996.

HUNTER (D. G.) (éd.), *Preaching in the Patristic Age. Studies in honour of W. J. Burghardt* , New York, 1999.

KANNENGIESSER (C.) (éd.), *Handbook of Patristic Exegesis : the Bible in Ancient Christianity* , 2 vol., Leiden, 2004.

KARRER (M.), « Der Septuaginta-Text im frühen Christentum », dans S. Kreuzer (éd.), *Einleitung in die Septuaginta* , Handbuch zur Septuaginta Band 1, Gütersloh, 2016, 663-677.

MARGERIE (B. DE), *Introduction à l'histoire de l'exégèse* , I. *Les Pères grecs et orientaux* , Paris, 1980.

NEUSCHÄFER (B.), *Origenes als Philologe* (2 vol.), Bâle, 1987.

OLIVAR (A.), *La predicacion cristiana antigua* , Barcelone, 1991.

- PERRONE (L.), « Il genere delle *Quaestiones et responsiones* nella letteratura cristiana antica fino ad Agostino », *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, Rome, 1996, p. 11-44.
- SCHÜTZ (W.), *Geschichte der christliche Predigt*, Berlin, New York, 1972.
- SIMONETTI (M.), *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Rome, 1985.
- STEWART- SYKES (A.), *From Prophecy to Preaching : a Search for the Origins of the Christian Homily*, Leiden, 2001.
- VOLGERS (A.), ZAMAGNI (C.) (éd.), *Erotopokriseis. Early Christian Question-and-Answer Literature in Context*, Leuven, 2004.
- WILDER (A. N.), *Early Christian Rhetoric*, Cambridge (Mass.), 1971.
- WILLS (L.), « The Form of the Sermon in Hellenistic Judaism and early Christianity », *HThR* 77, 1984, p. 277-299.

LA THÉOLOGIE

- DORIVAL (G.), « Nouvelles remarques sur la forme du *Traité des Principes* d'Origène », *Recherches augustinienes* 22, 1987, p. 67-108.
- GRIBOMONT (J.), *Saint Basile, Évangile et Église* (2 vol.), Bégrolles-en-Mauges, 1984.
- GUY (J.-C.), « Les *Apophthegmata Patrum* », *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 73-83.
- GUY (J.-C.), « Note sur l'évolution du genre apophthegmatique », *RAM*, 1956, p. 63-68.
- HARL (M.), « Structure et cohérence du *Peri Archôn* », dans H. Crouzel, G. Lomiento, J. Rius-Camps (éd.), *Origeniana*, Bari, 1975, p. 11-32.
- IVANKA (E. von), *Plato christianus*, Einsiedeln, 1964 (trad. fr. *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, 1990).
- MÉHAT (A.), *Études sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1966.

L'HISTOIRE

- (coll.) *Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e -XII^e siècles)*, Paris, 1981.
- AIGRAIN (R.), *L'hagiographie : ses sources, ses méthodes, son histoire*,

- Bruxelles, 1953 (repr. 2000).
- BEAUCAMP (J.) (éd.), *Recherches sur la Chronique de Jean Malalas* , Paris, 2004.
- CHESNUT (G. F.), *The First Christian Histories : Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius* , Paris, 1978.
- COX (P.), *Biography in Late Antiquity : a Quest for the Holy Man* , Berkeley, Los Angeles, Londres, 1983.
- DELEHAYE (H.), *Les Passions des martyrs et les genres littéraires* , Bruxelles, 1921, 1966².
- FERGUSON (T. C.), *The Past is Prologue. The Revolution of Nicene Historiography* , Leiden, Boston, 2005.
- FLUSIN (B.), *Miracle et histoire chez Cyrille de Scythopolis* , Paris, 1983.
- HALL (R. G.), *Revealed Histories : Techniques for Ancient Jewish and Christian Historiography* , Sheffield, 1991.
- INGLEBERT (H.), *Interpretatio christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne, 30-630 après J.-C.* , Paris, 2001.
- LAZZATI (G.), *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli con appendice di testi* , Turin, 1956.
- MOMIGLIANO (A.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth century* , Oxford, 1963, « Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D. », p. 79-99.
- POUDERON (B.) et DUVAL (Y.-M.) (éd.), *L'Historiographie de l'Église des premiers siècles* , Paris, 2001.
- SAXER (V.), *Bible et hagiographie : textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles* , Berne, Frankfurt a. M., 1986
- SINISCALCO (P.) (éd.), *Cristianesimo e storia : rapporti e percorsi* , Rome, 2002.

LA POÉSIE

- DEN BOEFT (J.), HILHORST (A.) (éd.), *Early Christian Poetry. A Collection of Essays* , Leiden, 1993.
- FRANTZMANN (M.), *The Odes of Salomon. An Analysis of the Poetical Structure and Form* , Göttingen, 1991.
- GROSDIDIER DE MATONS (J.), *Romanos le mélode et les origines de la poésie*

religieuse à Byzance , Paris, 1977.

L'évolution dogmatique et son expression

Marie-Anne VANNIER

Les Pères, qui étaient pour la plupart des rhéteurs, ont mis en œuvre toutes les ressources de leur art pour dire à leurs contemporains qui est le Christ, pour rendre compte de la vie trinitaire et pour répondre aux hérésies, dont le nombre s'est multiplié au cours des premiers siècles. Ainsi ont-ils défini tout un vocabulaire nouveau et contribué à développer la christologie et la théologie trinitaire, qui étaient contenues, mais non déployées comme telles dans l'Écriture. Leur élaboration théologique a servi de base aux premiers conciles, qui les ont souvent reprises.

L'élaboration de la christologie¹

Les Évangiles sont la meilleure expression de la christologie. En même temps, ils sont d'un autre ordre. Ils rappellent les grands moments de la vie de Jésus et ses paroles, alors que la christologie est le fruit de la proclamation de la Résurrection², dans laquelle le Christ apparaît à la fois comme Christ et Seigneur (Ac 2, 32-36). Elle relève du kérygme et de la confession de foi, qui appelle une distance et une reconnaissance, amenant précisément à dire : « Jésus est le Christ ». Cette confession de foi, on la trouve exprimée sous une forme messianique dans la bouche de Pierre à Césarée ; aux questions : « Au dire des hommes, qui est le Fils de l'homme ? », et : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? », Pierre répond : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (Mt 16, 13-16 ; Mc 8, 27-30 ; Lc 9, 18-21). Il y a là une

sorte de fulgurance, dans laquelle Pierre perçoit et proclame la divinité du Christ.

Mais ce n'est là que l'amorce d'une christologie. Certes, comme à la Transfiguration, les Apôtres comprennent que Jésus est en même temps Dieu et homme, ils perçoivent le sens de l'Incarnation et reconnaissent en celui qu'ils suivent depuis plusieurs années le Messie attendu. Mais c'est à la Résurrection que tout se joue ; c'est à partir de là seulement qu'il peut véritablement y avoir confession de foi.

Avant même que les Pères n'élaborent une christologie savante, principalement pour répondre aux hérésies, une christologie pratique s'est développée dans les symboles de foi, par lesquels chaque communauté définit son identité, où les premiers chrétiens disent qui est pour eux le Christ, ce qui leur permet de préciser leur originalité dans l'Empire romain, qui était certes religieux, mais polythéiste. Ainsi remarque-t-on que les premières confessions de foi ont une orientation tantôt christologique, tantôt trinitaire³. C'était là une priorité pour la jeune Église que d'exprimer « de façon appropriée, du point de vue aussi bien thématique que linguistique, sa profession de foi en Dieu-Trinité et en Christ »⁴.

Ce constat nous amène à définir dans la christologie la partie de la théologie chrétienne qui traite de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ, qui montre que Jésus-Christ est le Fils de Dieu et le Sauveur. Christologie et sotériologie sont ainsi liées, même si les Pères n'ont pas encore élaboré les concepts pour en rendre compte ; c'est pourquoi ils emploient souvent la métaphore du Christ médecin⁵ pour l'évoquer.

On reproche parfois aux Pères de développer une christologie « d'en-haut »⁶, qui met par trop l'accent sur la divinité du Christ. Cela est vrai, même si cette tendance s'explique en grande partie par des considérations d'ordre polémique, dans la mesure où l'une des premières grandes hérésies : l'arianisme, tendait à refuser la pleine divinité du Christ, considéré, sinon comme une « créature », du moins comme « créé »⁷. Aussi, pour répondre à Arius et à ses partisans, les Pères ont-ils dû expliquer que le Christ est Fils de Dieu et Dieu même, qu'il est l'un de la Trinité ; engendré par le Père, dont il partage la substance (*ousia*). C'est là un des articles du Symbole de foi, dit de Nicée-Constantinople, où le Christ est dit « vrai Dieu, né du vrai Dieu, consubstantiel (*homoousios*) au Père ».

Mais, une fois admise la pleine divinité du Fils, les Pères sont allés

plus loin dans la compréhension de son être, en affirmant aussi que le Christ est vrai homme. Avant même de répondre aux hérésies et indépendamment de celles-ci, les Pères se sont en fait appuyés principalement sur deux passages de l'Écriture pour développer leur christologie : d'une part Jn 1, 14 : « Le Verbe s'est fait chair », et d'autre part l'hymne contenue dans l'*Épître aux Philippiens* (2, 5-11) ⁸ qui évoque la « kénose » du Christ, son abaissement volontaire, ce qui a fait dire à Irénée, puis à Athanase : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu ». C'est là le motif de l'Incarnation, qui n'est autre que l'adoption filiale (Jn 1, 12-13). En fonction de leur interprétation de Jn 1, 14 et de Ph 2, on distingue ainsi deux « écoles », celle d'Alexandrie, qui met l'accent sur la divinité du Christ, et celle d'Antioche, qui insiste au contraire sur son humanité, condition nécessaire au salut. Quand ils se sont attachés à rendre compte de l'Incarnation, les Pères ont davantage développé une christologie d'en-bas. En fait, ils n'ont pas dissocié l'humanité et la divinité du Christ, comme le montrent les premiers conciles qui ont défini les grandes orientations de la christologie et qui convergent vers le concile de Chalcédoine (451) où est affirmée l'unité de la personne du Christ et la communication des propriétés (des « idiomes ») entre ses deux natures : divine et humaine.

La christologie s'est développée peu à peu, mais c'est essentiellement avec le concile de Nicée de 325 qu'elle prend son essor. Auparavant, elle avait une fonction essentiellement pastorale. Donnons un rapide panorama de son évolution.

D'IGNACE D'ANTIOCHE À ORIGÈNE

Au sein de la toute première génération, celle dite des Pères Apostoliques, Ignace d'Antioche († c.110/130) est celui qui pousse le plus loin sa réflexion : dans sa *Lettre aux Tralliens* 9, 1 (SC 10bis, p. 119), il use de cette formule, en quelque sorte fulgurante, pour montrer que le Christ est vrai Dieu et vrai homme. : « Jésus-Christ, de la race de David, (fils) de Marie, qui est véritablement né, qui a mangé et a bu, qui a été véritablement persécuté sous Ponce Pilate, qui a été véritablement crucifié et est mort (...), qui est aussi véritablement ressuscité d'entre les morts. » Toutefois, il ne va pas plus avant, et ne

parle pas des deux natures humaine et divine dans le Christ. Il y a chez lui une intuition profonde du sens de la christologie et une expression dans la théologie du martyre, comme configuration au Christ.

Puis, parmi les Apologues⁹, Justin développe le Symbole de foi, en disant : « Jésus-Christ seul a été engendré Fils de Dieu, il est son Verbe, son premier-né et sa puissance ; selon sa volonté, il s'est fait homme et nous a donné cet enseignement pour le renouvellement et la régénération du genre humain¹⁰ ». Justin distingue clairement le Christ et Jésus, Dieu et l'homme. Ainsi écrit-il dans la *Seconde Apologie* : « Le Fils (...) est appelé Christ, parce qu'il a reçu l'onction et que Dieu a mis l'ordre dans l'univers par lui et ce nom lui-même comporte un sens inconnaissable, de la même façon que l'appellation "Dieu" n'est pas un nom, mais une manière de dire appropriée à la nature de l'homme pour désigner une réalité difficile à expliquer (...). Jésus est un nom et une signification : à la fois homme et sauveur (...), car nous l'avons dit, il est devenu homme selon la volonté de Dieu le Père, il a été enfanté pour le salut des croyants¹¹ ». Justin fait également un pas vers l'anthropologie, cette fois, en disant que le Christ est à la fois le *Logos* et le *Nomos* ¹², le Verbe préexistant dans la Trinité et le prototype de tout être humain.

Mais il faudra attendre Mélicon et surtout Irénée de Lyon¹³ pour avoir les éléments d'une véritable christologie. Le premier, dans l'*Homélie sur la Pâque* récemment retrouvée, préfigure la formule chalcédonienne en affirmant que le Christ, « qui était Dieu et à la fois homme parfait, nous a fait connaître ses deux substances (δύο οὐσίαι), sa divinité et son humanité¹⁴ ». Quant au second, c'est en réponse, d'une part aux gnostiques, qui refusaient la divinité du Sauveur¹⁵ et séparaient le Père des Lumières et différentes figures du Christ (un sauveur d'en-haut, un sauveur d'en-bas, le *Logos*¹⁶ ...), et d'autre part aux ébionites, qui soutenaient que le Christ est simplement un homme¹⁷, qu'il a défini sa christologie, en prenant en compte l'acquis de ses prédécesseurs, proposant un juste équilibre entre l'affirmation de l'humanité du Christ et celle de sa pleine divinité, dans une formulation qui pourra servir de référence jusqu'au concile de Nicée.

La christologie d'Irénée se trouve exprimée principalement dans la seconde partie du livre III de l'*Adversus Haereses*, où il met en

évidence l'unité de Dieu et celle du Christ, et à la fin du livre IV, où il introduit la théologie de l'« inhabitation »¹⁸, selon laquelle « Dieu s'est habitué à habiter dans l'homme pour que l'homme s'habitue à habiter en Dieu ». Il fait également figure de précurseur, en mettant l'accent sur l'unité du Christ. Sans doute ne parle-t-il pas encore de l'unité de la nature humaine et de la nature divine en lui, mais l'idée en est présente¹⁹. Le christocentrisme d'Irénée se dégage de sa réflexion sur la médiation universelle du Christ²⁰, exprimée de manière originale par le thème paulinien de la récapitulation²¹, qu'il réinterprète. Il faudrait ajouter à ces passages la première partie du livre V, où est présentée sa réflexion sur la Résurrection. La christologie d'Irénée est donc indissociable de sa sotériologie et de son anthropologie, et elle trouve justement son expression dans le concept de la récapitulation de toutes choses dans le Christ²², ce à quoi il faut ajouter qu'Irénée fait aussi ressortir l'unité des deux Testaments à partir du thème du « Christ semé dans les Écritures »²³.

Quelques décennies plus tard, Origène a posé les bases de sa christologie²⁴ dans un contexte plus serein, et il a commencé à en définir le vocabulaire et la méthode. Parmi les Pères, l'Alexandrin est véritablement l'homme de la Bible, celui qui a appris à lire dans l'Écriture, qui a cherché à en établir le texte, pour la première fois, de manière critique, qui en a commenté presque tous les livres. Or, sa christologie est issue de cette familiarité avec l'Écriture. Origène ne l'a pas présentée dans un contexte polémique, mais il l'a dégagée de l'Écriture même, car « l'Écriture annonce le Christ, et elle est elle-même “Verbe de Dieu” »²⁵. Aussi va-t-il rechercher le Christ, caché dans l'Écriture, et suivre sa manifestation, de manière méthodique, dans la symphonie des deux Testaments. Même s'il a plutôt tendance à opter pour une christologie d'en-haut, il reconnaît les deux natures dans le Christ²⁶, qu'il interprète en termes de Verbe-chair (*Logos-sarx*), jointes par l'âme²⁷. Ainsi s'achemine-t-il vers une compréhension de l'unité de la personne du Christ²⁸.

LES CONTROVERSES DU IV^e SIÈCLE : **ATHANASE,** **APOLLINAIRE, GRÉGOIRE DE NYSSE**

S'il n'était que secrétaire du patriarche Alexandre au concile de Nicée, Athanase n'en a pas moins été celui qui a combattu le plus vigoureusement l'arianisme tout au long de sa vie. Sa christologie²⁹ est originale, et elle a été abondamment exprimée, puisqu'on la trouve non seulement dans ses grands traités contre les Ariens : *Sur l'Incarnation du Verbe ; Contre les ariens...* ³⁰, mais aussi dans nombre d'autres écrits : dans les *Lettres festales*, en particulier la *Lettre festale* 39, où le Christ apparaît comme la clef des Écritures ; dans la *Lettre* 22 à *Marcellinus*, où Athanase présente le Christ comme le *typos* de l'humanité et où il montre à quel point le Christ est présent dans les Psaumes ; et encore dans la *Vie d'Antoine*, où il donne, cette fois, une illustration de sa christologie en faisant d'Antoine l'expression même de l'homme nouveau dans le Christ, de l'être humain conformé au Christ.

Dans ces différents écrits, le but d'Athanase est de montrer, à l'encontre d'Arius et de ses partisans, que le Christ est pleinement Dieu, qu'il n'est pas une « créature » (ce que prétendait, d'une autre manière, Paul de Samosate, en disant que le Christ, né homme, avait été adopté par Dieu au moment de son baptême, en une lecture erronée de Lc 3, 22, et que par conséquent, il n'était pas Dieu par nature), mais qu'il est à la fois le Fils de Dieu et Dieu lui-même. Ainsi a-t-il fait triompher l'*homoousios* (« consubstantiel ») de Nicée, dans sa dimension christologique et trinitaire, comme cela ressort nettement du *De synodis* 51, où il écrit : « Si le Fils n'est pas tel par participation, mais s'il est lui-même la sagesse et le Verbe du Père, dont participent toutes choses, il est clair qu'étant lui-même divinisateur et illuminateur à partir du Père, en qui toutes choses sont divinisées et vivifiées, il n'est pas étranger à l'essence du Père, mais d'une unique essence avec lui. Il est l'un de la Trinité, il est de la même nature, de la même essence (*ousia*) que le Père.

En dépit de son intérêt, le concept d'*homoousios*, de « consubstantiel », est complexe. On ne sait pas exactement pourquoi ce terme a été pris comme référence au concile de Nicée³¹. On peut seulement envisager sa réception à partir de l'œuvre d'Athanase et noter que, pour Athanase, il désigne l'unité d'essence du Fils avec le Père. Mais le terme d'*ousia* a une origine philosophique qu'Athanase reprend et réinterprète. Sur un plan strictement terminologique, le choix du mot ὁμοούσιος (*homoousios*) de préférence à tout autre revêt

une importance décisive, puisque, en remplaçant simplement le premier terme du composé, *homo* - (dérivé de l'adverbe ὁμῶς, « également, de manière identique ») par celui, voisin, d'*homoi* - (de l'adjectif ὅμοιος, « semblable »), c'est-à-dire par l'ajout d'une seule lettre, un *iota* (ὁμοιούσιος, *homoiousios*), les ariens pourront dire que la nature du Fils est seulement semblable à celle Père, dont il ne partage pas entièrement la divinité. N'étant pas lui-même principe, il ne serait qu'une créature (*ktisma*), la première de toutes, certes, selon l'exégèse arienne de Pr 8, 22³².

Contre une telle interprétation, Athanase propose une formule christologique claire : « Le Verbe s'est fait homme et n'est pas entré dans un homme³³. » « Cette phrase, explique Grillmeier, doit être regardée comme l'énoncé classique de la théologie de type "Logos-chair", par opposition à la théologie de type "Logos-homme"³⁴ ». Mais s'il rend ainsi compte de la divinité du Christ, Athanase ne précise pas encore le rapport en lui entre la nature divine et la nature humaine. Ce sera l'objet du développement christologique ultérieur ; un pas sera franchi avec le concile d'Éphèse (431), qui, en définissant Marie comme *Théotokos* (« mère de Dieu ») selon la Tradition, affirme en fait pleinement la double nature, divine et humaine du Christ, dans l'unité de son être – Nestorius, qui refusait le terme, étant accusé de confesser deux Christs, l'un né de Dieu, le second de Marie, alors que la question est plus complexe³⁵.

De son côté, et sans le vouloir, Apollinaire de Laodicée a contribué à l'évolution de la christologie en employant le mot *phusis* (« nature ») en lieu et place de celui d'*ousia* (utilisé entre autres par Méliton), afin de rendre compte de l'être du Verbe. Pour définir l'union des « natures », il usa en effet d'une formule christologique qui fera l'objet d'un ample débat, celle d'« unique nature du Verbe de Dieu incarnée » (*mian phusin tou theou logou sesarkoménèn*) ³⁶, privilégiant ainsi dans le Verbe incarné l'élément divin au détriment de l'élément humain, allant même jusqu'à nier que le Christ eût une âme humaine, un psychisme humain³⁷. Il a été aisé de montrer par la suite qu'on ne pouvait ainsi réduire le Christ à sa seule nature divine. Par ailleurs, Apollinaire a utilisé, pour désigner le Christ, l'expression « d'homme céleste »³⁸, qui elle non plus n'allait pas sans faire difficulté, puisqu'elle revenait à nier que le Christ fut parfaitement homme dans l'Incarnation.

Grégoire de Nysse a explicité cette expression d'« homme céleste », en s'interrogeant : « D'où a été pris cet homme³⁹ ? », soulignant par là qu'il ne peut venir du ciel s'il n'est pas à la fois Dieu et homme, ce qui le conduisit à mettre en évidence la *réalité des deux natures* dans le Christ. Tel est l'objet du *Contre Apollinaire*. Dans cet ouvrage, Grégoire de Nysse, qui a renoncé à tout sauf à l'art de bien écrire et de bien parler, s'attache à préciser le vocabulaire christologique⁴⁰, à montrer qu'il y a, dans le Christ, la nature divine et la nature humaine, et que les deux sont *unies*. Seulement, l'expression que Grégoire donne de l'union est encore hésitante. Il emploie les termes de *mixis* et d'*anakrasis*. Il parle de mélange des deux natures, mais n'en reconnaît pas moins la communication des idiomes, c'est-à-dire l'échange des propriétés dans l'unique personne du Christ⁴¹. En fait, selon la formule de Daley, « ce n'est pas tant l'unité du Christ qu'il a à défendre contre Apollinaire et même contre Eunome, mais les deux natures et leur existence après l'union⁴² ». En une autre formulation, Grégoire de Nazianze le rejoint dans l'expression de l'*assumptus homo*, « l'homme assumé », en disant : « Ce qui n'a pas été assumé (*to aproslepton*) ne peut être guéri ; c'est ce qui a été uni à Dieu qui est sauvé⁴³ ». Si la nature humaine n'est pas unie à la nature divine, elle ne peut pas être sauvée. C'est là une avancée importante sur le plan christologique, mais qui ne sera pas immédiatement reprise.

CYRILLE D'ALEXANDRIE, LA CONTROVERSE NESTORIENNE ET LE CONCILE DE CHALCÉDOINE ; CONSTANTINOPLE II ET III

Un autre point est à envisager, ce sont les modalités de l'union et, cette fois-ci, il n'est plus tant question de nature que de *personne*. L'occasion en a été la controverse nestorienne. Alors qu'il avait surtout travaillé la théologie trinitaire, sans pour autant laisser pour compte la christologie⁴⁴, Cyrille, patriarche d'Alexandrie, est amené à approfondir la christologie, en prenant le rôle de chef de file⁴⁵ des opposants à Nestorius, le patriarche de Constantinople. Il montre, tout d'abord, que si Nestorius préfère le terme de *Christotokos* à celui de *Theotokos*, c'est parce qu'il tend à réduire le Christ à sa nature

humaine. En fait, les choses ne sont pas aussi simples⁴⁶, et Nestorius essayait de définir à sa façon la communication des idiomes⁴⁷, en particulier dans le *Livre d'Héraclide*, mais pour ce faire il ne disposait pas de bases métaphysiques suffisantes.

En revanche, Cyrille a proposé une formule christologique tout à fait décisive, lorsqu'il a dit que, dans le Christ, l'union des natures, divine et humaine, se fait selon l'hypostase (*kath' hypostasin*)⁴⁸. Cette expression, dit-il, « signifie tout simplement que la nature ou hypostase du Verbe, c'est-à-dire l'être concret du Verbe, étant véritablement unie à la nature humaine, sans changement, ni mélange, doit être tenue pour n'être et n'est en effet qu'un seul Christ⁴⁹ ». Ainsi s'achemine-t-il vers l'expression de la distinction des deux natures du Christ dans son unique hypostase ou personne, ce qui sera l'acquis du concile de Chalcédoine de 451. Pour l'heure, il fait rapidement condamner Nestorius au concile d'Éphèse de 431, et retenir le terme de *Theotokos* pour caractériser Marie.

Les rebondissements ne manquent pas, ce qui amène, en 433, à la formule d'union, dans laquelle le Christ est défini « vrai Dieu et vrai homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps (...), il est consubstantiel au Père selon la divinité, et pareillement consubstantiel à nous selon l'humanité. Car il s'est produit une union (*henosis*) des deux natures, aussi ne reconnaissons-nous qu'un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur⁵⁰ ». Le terme de personne (*prosopon*) n'apparaît pas encore dans ce débat, mais c'est celui d'union qui est retenu.

Peu de temps après le concile d'Éphèse, Eutychès soutient que le Christ a une seule nature après l'union⁵¹, ce qui induit au monophysisme. Flavien lui répond que « le Christ est fait de deux natures après l'Incarnation, et (que) nous confessons un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur, en une seule hypostase et un seul *prosopon*⁵² ». Les notions de nature et de personne se précisent. Il faudra encore attendre la Lettre du Pape Léon le Grand à Flavien pour en venir à la formule de Chalcédoine, où il est dit qu'« il est un seul et même Christ, Jésus, Fils unique, qu'on doit reconnaître en deux natures, sans confusion, ni transformation, ni division, ni séparation entre elles, sans que la distinction des deux natures soit en rien supprimée par leur union, mais au contraire les attributs de chaque nature étant sauvegardés et subsistant en un seul *prosopon* et une seule *hypostasis*⁵³ ». L'union est sans confusion, elle se réalise dans l'unique personne du

Christ, et il y a communication des idiomes, rapports entre les propriétés de chaque nature du Christ. Avec Chalcédoine, on est arrivé à un sommet [54](#) dans l'expression christologique, mais c'est en même temps un commencement⁵⁵ , qui n'est pas reçu par toutes les églises orientales⁵⁶ . De fait, l'élaboration christologique va encore se poursuivre.

En effet, un siècle plus tard, en 553, le concile de Constantinople II précise le vocabulaire christologique, en assimilant *hypostasis* et *prosôpon* , d'une part, *physis* et *ousia* , d'autre part. Ainsi apparaît-il qu'il y a deux natures dans l'unique personne (*hypostasis* ou *prosôpon*) du Christ, mais sans que soient définis précisément les termes eux-mêmes⁵⁷ . Le monophysisme est battu en brèche, à travers tout un ensemble de péripéties et de difficultés. Il faudra encore attendre plus d'un siècle : 681, le concile de Constantinople III, pour que le rapport entre la volonté humaine et la volonté divine dans le Christ soit défini. Là encore, tout est loin d'être aisé, les rebondissements sont multiples, les subtilités grammaticales⁵⁸ également, avant qu'on en vienne à dire, grâce à la réflexion de Maxime le Confesseur principalement, qu'il y a deux volontés et deux opérations : divine et humaine dans le Christ⁵⁹ , et par le fait même, à condamner le monothélisme qui en restait à considérer une seule volonté dans le Christ.

Même si l'élaboration de la christologie est un domaine en soi, force est, pourtant, de reconnaître qu'elle est indissociable de l'élaboration de la théologie trinitaire. Cela apparaît à Nicée, mais plus nettement encore chez les théologiens qui prolongent Nicée, tel Grégoire de Nysse. On constate, alors, que ce qui est en question est le rapport entre théologie et économie⁶⁰ , entre la vie même de Dieu et sa manifestation. D'ailleurs, la formule : « l'un de la Trinité a souffert⁶¹ » l'indique clairement, en passant justement de la théologie à l'économie.

L'évolution de la théologie trinitaire⁶²

Le terme de Trinité ne se trouve pas dans l'Écriture, mais la réalité en est présente, ou sous-jacente, dans plusieurs passages de l'Ancien et du Nouveau Testament : pluriel de Gn 1, 26 et théophanie de Gn 18,

1-15 dans la tradition patristique ; théophanie de Mt 3, 13-17, Mc 1, 9-11 et Lc 3, 21-22 ; formule baptismale de Mt 28, 19 ; paroles de l'ange en Lc 1, 26-38 ; prière de Jésus en Jn 17 ; bénédiction finale de 2 Co 13, 13... Ils traduisent une même foi : le Père envoie son Fils et l'Esprit Saint qui le révèlent aux hommes et réalisent son œuvre. Ce sont les Pères, marqués par les triades médio- et néoplatoniciennes qu'ils ont réinterprétées⁶³ , qui ont forgé le mot « trinité » (*trias* en grec, *trinitas* en latin) pour rendre compte du mystère de Dieu et montrer l'originalité du christianisme comme foi en un Dieu « tri-un » face aux religions polythéistes. Tout leur effort a été d'expliquer que s'il y a une communion entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint, chacun d'eux n'en est pas moins distinct et que les trois sont un, d'où la notion d'*ousia* qu'ils ont empruntée à la philosophie grecque, les Trois ayant une même *ousia* , constituant un seul « être ». Ils ont également cherché le terme le plus adéquat possible pour marquer la spécificité de chacun dans la Trinité. Aussi ont-ils employé celui d'*hypostasis* , parfois celui de *prosôpon* , qui correspond au latin *persona*. Tertullien, le premier, a donné en latin la formulation la plus juste, en proclamant dans la Trinité *tres personae in una substantia* ⁶⁴ , il a d'ailleurs été le premier à écrire un ouvrage de théologie « trinitaire »⁶⁵ : l'*Adversus Praxean*. Mais Tertullien, pas plus que les autres Pères, n'en serait certainement venu à cette élaboration trinitaire et n'en aurait précisé le vocabulaire si des hérésies diverses ne l'y avaient poussé : les uns et les autres en seraient restés aux confessions de foi trinitaires en usage pour le baptême et l'eucharistie, comme le constate Hilaire de Poitiers⁶⁶ à propos de l'Esprit : « Il faut parler du Saint-Esprit bien que cela ne devrait pas être nécessaire, mais, à cause de ceux qui l'ignorent, nous ne pouvons pas faire silence à son sujet⁶⁷ ».

En effet, aux débuts de l'Église, il y avait une sorte d'immédiateté de la vie trinitaire, comme on le voit dans les Actes et dans les Épîtres pauliniennes. Les charismes sont à l'œuvre, l'Esprit Saint est présent à la conscience et à la vie personnelle et communautaire des premiers chrétiens. Le baptême est conféré au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, et la triple immersion témoigne justement de cette incorporation aux trois hypostases (un terme alors anachronique) de la Trinité (un terme nouveau). Dans la célébration de l'eucharistie, l'épiclese, c'est-à-dire l'invocation de l'Esprit Saint, rend le Christ

présent dans la communauté, mais il n'y a pas encore d'élaboration trinitaire. D'autre part, les termes de *baptême* et d'*eucharistie* sont des expressions nouvelles, forgées par les premiers chrétiens. Il en va de même pour le terme de Trinité : *Trias* est employé pour la première fois par Théophile d'Antioche, avec une acception parfois discutée⁶⁸, et il sera repris ensuite dans le monde latin par Tertullien (*trinitas*), et dans le monde grec par Origène, Grégoire de Nazianze⁶⁹, Grégoire de Nysse⁷⁰ ...

Mais, c'est essentiellement au IV^e siècle que la réflexion trinitaire prend toute sa mesure, avec les Cappadociens en Orient et avec Augustin en Occident. Basile de Césarée en donne une remarquable expression dans son *Traité du Saint-Esprit* (XVIII, 47 ; SC 17bis, p. 413) : « Le chemin de la connaissance de Dieu va de l'Esprit qui est un, par le Fils qui est un, jusqu'au Père qui est un ; et, en sens inverse, la bonté naturelle, la sainteté de nature et la dignité royale s'écoulent du Père, par le Monogène jusqu'à l'Esprit. » Il distingue le double mouvement que la Trinité nous amène à faire : de l'Esprit vers le Père, par la médiation du Fils, en mettant l'accent sur l'unité, et, en sens inverse du Père vers nous. En des termes plus poétiques, Grégoire de Nazianze, l'ami de Basile, écrit : « Je n'ai pas commencé à penser à l'unité que la Trinité me baigne dans sa splendeur. Je n'ai pas commencé à penser à la Trinité que l'unité me ressaisit. Lorsqu'un des trois se présente à moi, je pense que c'est le tout, tant mon œil en est rempli, tant le surplus m'échappe (...). Lorsque j'unis les trois dans une même pensée, je vois un seul flambeau sans pouvoir diviser ou analyser la lumière unifiée⁷¹. » C'est à partir de son expérience que Grégoire de Nazianze parle de la Trinité, et il remarque, dans le *Discours* 28 (§ 17 ; SC 250, p. 135-137) que, « pour le moment, tout ce qui arrive jusqu'à nous, est une brève "émanation" et comme un petit rayonnement d'une grande lumière ». La Trinité comme telle lui échappe dans son mystère, mais il lui est possible de la connaître par ses manifestations. Ainsi les Cappadociens ont-ils été amenés à distinguer la théologie qui renvoie au mystère de la Trinité en elle-même de l'économie qui reprend les actions de la Trinité dans le temps, ce que Karl Rahner reprendra en termes de Trinité immanente et de Trinité économique.

DE CLÉMENT DE ROME AUX CAPPADOCIENS

Mais, avant d'en venir à cette distinction, voyons comment la réflexion trinitaire s'est élaborée au cours des quatre premiers siècles. C'est (au moins en partie) en s'appuyant sur un commentaire de Gn 1, 26, évoquant la création de l'être humain à l'image de la Trinité en raison de l'énigmatique pluriel : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance », que l'investigation trinitaire a pris son essor ; on en trouve la trace dans l'exégèse que Justin fait du passage dans le *Dialogue avec Tryphon* , 62. Mais, si la toute première génération des Pères a fait sienne la formule trinitaire, comme en témoigne Clément de Rome lorsqu'il dit : « N'avons-nous pas un seul Dieu, un seul Christ, un seul Esprit de grâce qui a été répandu sur nous⁷² ? », si les Apologistes⁷³ ont approfondi le rapport du Verbe au Père en négligeant l'Esprit, ni les uns ni les autres n'ont proposé de théologie trinitaire à proprement parler, parce qu'ils se sont intéressés avant tout au Dieu créateur.

En revanche, Irénée de Lyon est le premier, au II^e siècle, à mettre en place une véritable théologie trinitaire. Sans doute a-t-il encore recours à des métaphores, par exemple celle des deux mains du Père que sont le Fils et l'Esprit Saint⁷⁴ , mais il comprend la création en général, et celle de l'homme en particulier, de manière trinitaire. Ainsi écrit-il : « Le Père porte tout à la fois la création et son Verbe ; et le Verbe, porté par le Père, donne l'Esprit à tous⁷⁵ (...) et, par les mains du Père, c'est-à-dire par le Fils et l'Esprit, c'est l'homme et non une partie de l'homme qui devient à l'image et à la ressemblance de Dieu⁷⁶ . » L'être humain est véritablement façonné à l'image de la Trinité, et cette image de Dieu s'accomplit progressivement en lui : « Le Père décide et commande, le Fils exécute et modèle, l'Esprit nourrit et fait croître, et l'homme progresse peu à peu et s'élève vers la perfection⁷⁷ . » En des termes simples, Irénée souligne que la Trinité n'est pas une réalité lointaine, mais qu'elle est le sens même de notre vie. Sans doute ne va-t-il pas jusqu'à écrire un traité de théologie trinitaire, mais il témoigne d'une étonnante compréhension de la Trinité qui sera inégalée jusqu'au IV^e siècle.

En effet, quelque cinquante années plus tard, Origène opte plutôt pour une monarchie du Père⁷⁸ . Il distingue le Père, le Fils et l'Esprit

Saint, mais ne précise pas leur communion et s'intéresse surtout au rôle médiateur du Logos.

En fait, au III^e siècle, les Pères se sont surtout attachés à combattre le modalisme : celui de Praxéas, qui ne distinguait pas le Père et le Fils, celui de Sabellius, qui pensait qu'il n'y a pas de spécificité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, mais que ce sont seulement trois modes de manifestation de Dieu. Contre cette confusion des personnes divines, les Pères se sont attachés à faire ressortir la réalité des Trois. Au siècle suivant, ils ont également combattu le subordinatianisme, qui défendait certes la monarchie du Père, mais qui, en établissant une hiérarchie, un « rang » (*taxis*, *chôra*), entre le Père, le Fils et l'Esprit⁷⁹, en venait pratiquement à nier la pleine divinité du Fils et de l'Esprit Saint, comme le souligne en particulier Cyrille de Jérusalem⁸⁰.

Aussi Athanase s'attache-t-il, dans ses *Lettres à Sérapion*, à mettre en évidence la divinité de l'Esprit Saint, à montrer qu'il est *homoousios*, consubstantiel au Père et au Fils⁸¹. Au Concile d'Alexandrie de 362, Athanase fait reconnaître que la Trinité se définit comme étant « trois hypostases ». Il n'a pas encore précisé le sens du terme d'hypostase, mais il entendait par là trois êtres divins et non trois principes, qui renverraient, cette fois, au terme d'*ousia*. Dans sa *Troisième Lettre à Sérapion*, il distingue le Fils et l'Esprit Saint. Mais il faudra attendre les Cappadociens pour avoir une contribution décisive à la théologie trinitaire et ce, principalement en réaction contre Eunome et ses partisans. Chacun à leur manière, les deux frères : Basile de Césarée et Grégoire de Nysse ont fait progresser la théologie trinitaire dans leur réponse à Eunome, et leur ami commun : Grégoire de Nazianze a complété leur œuvre par son apport poétique.

Basile de Césarée a été directement mis en cause par les pneumatomaques, après sa prétendue innovation liturgique, le 5 septembre 374, lors de la fête de saint Eupsyque : il avait substitué à la doxologie traditionnelle : « Gloire au Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit » la doxologie : « Gloire au Père, avec le Fils, avec le Saint-Esprit ». Au lieu de souligner le rôle médiateur du Fils et la vie dans l'Esprit, cette dernière doxologie fait davantage ressortir l'égalité des trois hypostases, elle envisage la Trinité en elle-même et non telle qu'elle apparaît pour nous. L'innovation de Basile semble donc tout à fait légitime dans le cadre de la pensée nicéenne ; d'ailleurs, il va s'employer, dans tout l'ouvrage, à montrer qu'il se situe pleinement

dans la Tradition de l'Église. Mais, vivant dans un contexte polémique, celui du semi-arianisme des pneumatomaques, qui « ne cherchaient à surprendre qu'un simple mot (de sa part) relatif à l'Esprit, à savoir qu'il est Dieu (...) pour l'expulser de la ville et s'emparer eux-mêmes de l'Église⁸² », Basile doit se justifier. Aussi rédige-t-il, à la demande d'Amphiloque, évêque d'Iconium, le *Traité du Saint-Esprit* ⁸³ . Dans cet ouvrage, qui ressemble, au premier abord, à un traité de grammaire, en raison de sa longue réflexion sur le sens des prépositions, Basile s'attache, en bon rhéteur, en théologien et en pédagogue à élever ses lecteurs du sens grammatical au sens théologique et à la vision spirituelle du rôle de l'Esprit Saint dans l'œuvre de salut de la Trinité dans le monde. Il précise la signification de sa démarche : Comme « il nous est proposé de ressembler à Dieu autant qu'il est possible à la nature humaine » et que « de ressemblance, il n'en est pas sans connaissance⁸⁴ », il importe de commencer par connaître très exactement le sens des prépositions – qu'il connaissait fort bien. De plus, il avait déjà approfondi la théologie trinitaire dans les *Lettres* 105, 125 et 159, ainsi que dans le troisième livre *Contre Eunome* .

Le plan du *Traité du Saint-Esprit* est parfois difficile à déceler. Le chapitre IX, qui a dû constituer à lui seul une homélie et qui est par lui-même décisif, joue le rôle de charnière entre les deux parties du *Traité*. Dans un premier temps (ch. I-V), Basile explique que, lorsque les propositions *avec* (σύν) ou *et* (καί) sont appliquées au Saint-Esprit, elles ont pour fonction de faire ressortir l'égalité de nature des hypostases et par là, l'identité d'honneur du Père, du Fils et de l'Esprit, ce qui l'amène à justifier sa doxologie : « Gloire au Père avec (μετά) le Fils, avec (σύν) le Saint-Esprit », qui rend tout à fait compte de la nature de la Trinité – autant que l'ancienne formule : « Gloire au Père *et* (καί) au Fils *et* (καί) au Saint-Esprit ». Puis il se réfère à l'Écriture et à la Tradition (ch. VI-VIII) pour montrer que les deux formules sont également valables et correspondent respectivement à la perspective de l'économie et à celle de la théologie. Il peut alors rechercher la nature de l'Esprit Saint (ch. IX). Il part des représentations habituelles de l'Esprit pour faire ressortir qu'il est « un être incorporel, purement immatériel, simple » (p. 323), radicalement transcendant et qu'il est source de sanctification. Ainsi Basile esquisse-t-il sa théologie de l'Esprit Saint. Compte tenu de ses adversaires, il ne peut pas dire que l'Esprit est Dieu, mais, à partir du moment où il le présente comme

l'artisan de la divinisation, cela suppose *ipso facto* qu'il est Dieu. Dès lors, Basile peut développer sa théologie de l'Esprit Saint (ch. X-XXVII), en justifiant, tout d'abord, l'égalité d'honneur du Père, du Fils et de l'Esprit par la pratique de l'Église et par l'interprétation de l'Écriture, puis en soulignant la nécessaire glorification de l'Esprit à partir de la distinction entre l'unicité de la nature divine et les trois hypostases (ch. XVI-XXIV), ce qui lui permet de justifier la doxologie contestée (ch. XXV-XXVII), avant de reprendre les questions qu'il n'a pu aborder et, en particulier, de proposer un dossier patristique justifiant sa doxologie (ch. XXIX). Au chapitre XXV, il reprend les deux doxologies et s'attache à montrer la valeur de la sienne, où la proposition « avec » (σύν) présente l'intérêt de manifester « la propriété des hypostases et le caractère indissociable de leur communauté » (p. 461). Il souligne également, au § 60, que le champ sémantique des prépositions : « dans » (ἐν) et « avec » (σύν) n'est pas le même : « dans » désigne la relation, alors que « avec » met l'accent sur l'idée d'union, plus apte à rendre compte de la Trinité. Il prolonge sa réflexion dans les chapitres suivants, ce qui l'amène à justifier sa doxologie à partir des formules baptismales de l'époque. Son ouvrage a fait date et servira de référence au Concile de Constantinople de 381 pour affirmer la divinité de l'Esprit Saint, mais Basile étant mort à cette date, c'est son frère Grégoire de Nysse qui l'y défendra.

Comme le souligne en effet Grégoire de Nazianze dans le *Discours* 43 (SC 384, p. 279-281), Basile « savait mieux que personne que l'Esprit Saint est Dieu : cela ressort de ce qu'il a proclamé publiquement à plusieurs reprises quand les circonstances s'y prêtaient, et de ce qu'il a confessé volontiers en privé devant ceux qui lui posaient des questions, mais il l'a manifesté plus clairement dans les propos qu'il me tenait, à moi pour qui il n'avait aucun secret, quand il m'entretenait de ce sujet (...). Cependant, devant les contraintes que les circonstances nous imposaient, il s'était chargé lui-même de l'utilisation des tempéraments, mais c'est à nous qui n'avions à craindre le jugement de personne non plus que d'être chassé de notre patrie, et qui étions relégué dans l'obscurité, qu'il avait confié l'usage du franc-parler, de telle façon que notre Évangile tirât sa force de nos personnes ».

Quand Basile se devait d'être prudent, Grégoire de Nazianze pouvait parler ouvertement et affirmer que l'Esprit Saint est Dieu, ce

qu'il fit dans le *Discours théologique* 31. Il commence par énoncer clairement que l'Esprit Saint est Dieu, « en appliquant les mêmes expressions à la Trinité⁸⁵ », ce qui l'amène à montrer que les trois sont un et qu'il n'y a pas de trithéisme. Bien au contraire, « il n'y a qu'une seule divinité : l'un n'est pas plus Dieu ni l'autre moins ; l'un n'est pas avant, ni l'autre après ; ils ne sont pas scindés en volonté ni divisés en puissance (...), en bref, la divinité est sans division dans ceux qui sont distincts : de même, dans trois soleils se pénétrant mutuellement, unique est la fusion de la lumière. Ainsi donc, quand nous regardons vers la divinité, la cause première et la "monarchie", c'est l'unité qui nous apparaît ; et quand nous regardons vers ceux en qui est la divinité, ceux qui viennent de la cause première sans intervalle de temps et avec égalité de gloire, ce sont les Trois que nous adorons »⁸⁶ . C'est là un pas tout à fait décisif que franchit Grégoire de Nazianze, en montrant que les trois sont parfaitement égaux, coéternels, et qu'ils sont distincts tout en étant un. Il n'emploie pas les termes d'*ousia* et d'*hypostasis* , mais la réalité en est présente. Cela apparaît plus nettement dans le texte du *Discours XXXIX*, où, en revanche, les termes en sont utilisés ; il y écrit en effet : « Lorsque je parle de Dieu, vous devez vous sentir baignés dans une seule lumière et dans trois lumières. Je dis *trois* , comme caractères propres ou comme hypostases, ou comme personnes (ne disputons pas sur les mots pourvu que les syllabes offrent le même sens). Je dis *une* sous le rapport de l'*ousia* , c'est-à-dire de la divinité. Car il y a là division indivise, conjonction avec distinction. Un seul dans les Trois, c'est la divinité. Les Trois Un seul ; j'entends les Trois en qui est la divinité ou, pour parler plus exactement, qui sont la divinité⁸⁷ . » Tout le paradoxe trinitaire est résumé ici : comment les trois peuvent-ils être un ? C'est là la clef du monothéisme trinitaire qu'est le christianisme.

Dans l'élaboration de sa théologie trinitaire, Grégoire de Nazianze est marqué par la philosophie antique : Platon et Aristote⁸⁸ , pour la compréhension de l'*ousia* , Plotin, pour la compréhension des hypostases consubstantielles ; mais il réinterprète ces notions pour rendre compte de la Trinité. Or, vers 375, la présentation de la Trinité comme une *ousia* et trois *hypostases* est acquise. Aussi Grégoire est-il amené à préciser les relations entre les hypostases et leurs rapports d'origine. Il souligne que, par eux-mêmes, les noms de Père, de Fils et d'Esprit Saint sont relatifs⁸⁹ . D'autre part, il emploie le terme

d'*ekporeusis* pour désigner le rapport d'origine de l'Esprit Saint par rapport au Père, pour signifier qu'il « provient » de lui⁹⁰ et que « le Père seul est le principe sans principe⁹¹ », ce qui amène à conclure à sa monarchie. Pour en rendre compte, on pourrait reprendre le terme de *spiration*. Grégoire de Nazianze tire sa théologie de l'Esprit Saint de Jn 15, 26 qui précise l'origine de l'Esprit Saint, en disant qu'il « vient du Père ». Ce verset a été repris dans le Symbole de Constantinople par le terme : *ekporeuetai* .

Grégoire de Nysse en est venu aux mêmes conclusions dans la *Lettre* 38, où il notait : « Il est une puissance qui subsiste sans avoir été engendrée et sans principe, qui est cause de la cause de tout ce qui existe (c'est le Père). En effet, du Père naît le Fils, par qui toutes choses ont été faites, à l'idée duquel l'idée de l'Esprit Saint est toujours inséparablement unie, car on ne peut arriver à penser au Fils sans avoir été d'abord illuminé par l'Esprit⁹² ». Sans doute en est-on aux débuts de la théologie trinitaire, mais force est de constater que les Cappadociens sont déjà allés très loin dans son élaboration. L'apport de Grégoire de Nysse est, en fait, plus important qu'on ne le penserait. On le connaît moins, parce que son ouvrage *Contre Eunome* , dont il consacre le premier livre à la Trinité, vient tout juste d'être traduit en langue française, tandis que ses cinq petits traités trinitaires ne le sont pas encore, non plus que ses *Lettres* 5 et 24, où il traite du même sujet. En fait, Grégoire a été souvent oublié au profit de son frère Basile. Or, lui aussi met l'accent sur « l'unité de nature des trois personnes »⁹³ . De plus, comme Grégoire de Nazianze, il propose un début de formulation de la *périchorèse* ⁹⁴ (l'habitation des personnes de la Trinité l'une dans l'autre, ainsi que leur don mutuel), sans en employer explicitement le terme, mais en en désignant la réalité. En Occident, Augustin reprendra et développera cette question de la circumincession (équivalent latin de la périchorèse grecque), des relations à l'intérieur de la Trinité et des missions, de l'envoi du Fils et de l'Esprit Saint.

Force est donc de constater que les Cappadociens ont beaucoup apporté à la compréhension de la Trinité et qu'ils ont défini la formule : « une essence (*ousia*) et trois hypostases⁹⁵ » que le concile de Constantinople (381) a retenue pour définir la Trinité⁹⁶ , en lui donnant la consistance qu'elle n'avait pas chez Tertullien, où elle n'était encore qu'une simple formule. Tertullien avait, en effet, trouvé

la terminologie adéquate, mais il n'avait pas encore réalisé l'élaboration théologique correspondante.

DE CYRILLE D'ALEXANDRIE À JEAN DAMASCÈNE

Après eux, Cyrille d'Alexandrie a approfondi le mystère trinitaire en de belles formules, principalement dans le *Thesaurus*, les *Dialogues sur la Trinité* et le *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, avant de se lancer dans la controverse christologique avec Nestorius. À la suite de son prédécesseur Athanase, il reprend et développe la consubstantialité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint⁹⁷. Il fait de même pour la formule trinitaire et lui donne, en quelque sorte, son expression achevée. Ainsi explique-t-il que « la substance est unique (μία οὐσία), c'est-à-dire que la divinité véritable et naturelle est conçue dans trois hypostases (ὑποστάσεις) : dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit⁹⁸ ». Sans doute ne modifie-t-il pas la formule de base, mais il explique plus clairement l'unicité de la substance et la distinction en trois hypostases. Il précise également le terme d'*hypostasis*, lui donne un sens plus personnel en le rapprochant de *prosôpon*, ce qui est assez rare chez les Grecs⁹⁹. Ce faisant, il prolonge et développe l'acquis des Cappadociens.

Jean Damascène pousse encore plus loin la réflexion, en prenant en compte tout l'acquis de la philosophie grecque. Il précise, en effet, le sens des termes : *ousia* et *hypostasis*. Ainsi écrit-il : « L'*ousia* est la chose qui existe par soi-même et qui n'a besoin de rien d'autre pour sa consistance. Ou encore, l'*ousia* est tout ce qui *subsiste* par soi-même et qui n'a pas l'être dans un autre. C'est donc ce qui n'est pas pour un autre, qui n'a pas l'existence dans un autre, qui n'a pas besoin d'un autre pour sa consistance, mais qui est en soi et en qui l'accident a l'existence »¹⁰⁰ (ch. 39). L'*ousia* est la substance commune ou l'essence, c'est ce qui renvoie à la divinité. Quant au mot « hypostase », il a, selon Jean, « deux significations. Tantôt il signifie simplement l'existence. Suivant cette signification, *ousia* et *hypostase* sont la même chose. Voilà pourquoi certains Pères ont dit : les natures ou les hypostases. Tantôt, il désigne ce qui existe par soi-même et dans sa propre consistance. Suivant cette signification, il désigne l'individu

numériquement différent de tout autre, par exemple Pierre, Paul¹⁰¹ . » L'hypostase désigne ce qui est particulier, et, par extension, la personne. Avec Jean Damascène, la théologie trinitaire est fixée. Il va même très loin dans l'expression, en reprenant tout l'acquis de l'élaboration théologique antérieure, ce qui l'amène à dire : « Dans la sainte Trinité, on reconnaît une seule nature, une seule volonté, une seule action, une seule puissance, force et domination, parce qu'il y a une seule Déité, mais trois hypostases ou personnes, chaque personne conservant ce qui lui est propre¹⁰² . » Si les Cappadociens ont fixé la formule trinitaire, c'est donc Jean Damascène qui lui a donné une expression achevée, en attendant la réflexion de Grégoire Palamas qui, au ^e XIV siècle, distinguera l'essence et les énergies.

On voit là tout l'aboutissement d'une réflexion théologique qui a repris les catégories grecques d'essence et d'hypostase, mais qui les a revisitées, en montrant l'égalité des hypostases qui manifeste l'originalité de la Trinité chrétienne¹⁰³ .

On a souvent dit qu'en l'espace de quelques siècles, il y avait eu plus d'évolution dogmatique¹⁰⁴ que dans le millénaire suivant, et c'est vrai. Les bases ont été posées, le vocabulaire défini, ensuite vint le temps des approfondissements sur tel ou tel point jusqu'à aujourd'hui. En s'attachant à comprendre le mystère de Dieu, les Pères ont été de véritables pionniers. Ils ont montré à quel point christologie et Trinité sont liées, du fait que l'un de la Trinité s'est incarné, a souffert et est ressuscité, comme le rappelle le kérygme. Pour l'exprimer, les Pères ont réhabité les catégories grecques, dans lesquelles ils pensaient, pour rendre compte de cette « folie pour les Grecs » qu'est l'Incarnation et de cette réalité non moins difficilement exprimable et pourtant fondamentale qu'est la Trinité. Ils ont relevé ce défi qui est une des premières formes d'inculturation. Ils nous invitent à reprendre la réflexion aujourd'hui, en fonction de la culture qui est la nôtre, tout en tenant compte de l'acquis de la Tradition, comme le scribe de l'Évangile qui tire de son trésor de l'ancien et du nouveau.

1 .

A. ARGYRIOU (dir.), *Chemins de la christologie orthodoxe* , Pairs, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », 2005 ; L. BOUYER , *Le Fils éternel* , Paris, Cerf, 1974 ; « La christologie », *Connaissance des Pères de l'Église* 90, 2003 ; H. DEMBOWSKI , *Einführung in die Christologie* , Darmstadt,

Wissenschaft Buchgesellschaft, 1976 ; J. DORÉ , « Les christologies patristiques et conciliaires », *Introduction à la pratique de la théologie* , t. 2, Paris, Cerf, 1982, p. 185-262 ; « Patristique et christologie », dans *Les Pères de l'Église au ^{xx} e siècle* , Paris, Cerf, 1997, p. 489-510 ; M. FÉDOU , *La voie du Christ* , t. I : *Genèses de la christologie dans le contexte religieux de l'Antiquité du ⁱⁱ e siècle au début du ^{iv} e siècle* , Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 2006 ; t. II : *Développements de la christologie dans le contexte religieux de l'Orient ancien. D'Eusèbe de Césarée à Jean Damascène (IV^e-VIII^e siècle)* , 2013 ; t. III, : *Évolutions de la christologie dans l'Occident latin d'Hilaire de Poitiers à Isidore de Séville* , 2016 ; A. GRILLMEIER , *Le Christ dans la Tradition chrétienne* , t. I : *De l'âge apostolique à Chalcedoine* , Paris, Le Cerf, 1973 ; t. II : *Le concile de Chalcedoine (451) : réception et opposition*, 1990 ; t. III : *L'Église de Constantinople au ^{vi} e siècle*, 1993 ; t. IV : *L'Église d'Alexandrie, de Nubie et l'Éthiopie après 451* , 1996 ; *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven* , Freiburg, Herder, 1975 ; J.-P. JOSSUA , *Le salut, Incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l'Église* , Paris, Cerf, 1968 ; J. LIEBAERT , *L'Incarnation . I. Des origines au concile de Chalcedoine* , Paris, Le Cerf, 1966 ; J. MOINGT , *Dieu qui vient à l'homme. (De l'apparition à la naissance)* , Paris, Le Cerf, 2005 ; K. H. OHLIG , *Christologie* , t. I, Paris, Le Cerf, 1996 ; K. RAHNER , *Écrits théologiques* , t. I, Paris, DDB, 1959, p. 113-181 ; t. II, p. 79-101 ; A. ORBE , *Introduction à la théologie des ⁱⁱ e et ⁱⁱⁱ e siècles* (trad. fr.), Paris, Cerf, 2 t., 2012 ; E. SCHWEIZER, R. WILLIAMS, J. MACQUARRIE , « Jésus-Christ », *TRE* 16, p. 670-759 ; 17, p. 42-64 ; M. SERENTHA , « Cristologia patristica : per una precisazione dell'attuale *status quaestionis* », *Scuola Cattolica* 106, 1978, p. 3-36 ; B. SESBOÛE , *Jésus-Christ dans la Tradition de l'Église* , Paris, Desclée 1982 ; *Jésus-Christ l'unique médiateur* , Paris, Desclée, 1988 ; *Pédagogie du Christ* , Paris, Cerf, 1994 ; *Les « trente glorieuses » de la christologie* , Bruxelles, Lessius, 2012 ; M. SIMONETTI , « Christologie », *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien* , Paris, Cerf, t. I, p. 468-475 ; « Note di cristologia pneumatologica », *Augustinianum* 12, 1972, p. 201-232 ; B. STUDER , *Dieu sauveur* , Paris, Cerf, 1989 ; M.-A. VANNIER (éd.), *La christologie et la Trinité chez les Pères* , Paris, Cerf, coll. « Patrimoines », 2013 ; E. VILANOVA , *Histoire des théologies chrétiennes* , t. I, Paris, Cerf, 1997, p. 299-321 ; G. WOIMBÉE , *Leçons sur le Christ. Introduction à la christologie* , Paris, Artège, 2013.

2 .

R. SCHNACKENBURG , *Christologie des neuen Testaments* , III/1, *Mysterium Salutis* , Paris, Cerf, vol. 10, 1970.

3 .

B. SESBOÛE , « Fonctions, genèse et histoire des symboles de foi », *Catéchèse* 67, 1977, p. 135-157.

4 .

F. COURTH , *Le mystère du Dieu-Trinité* , Paris, Le Cerf, AMATECA, vol. VI, 1999, p. 155.

5 .

M.-A. VANNIER , « L'image du Christ médecin chez les Pères », dans V. Boudon-Millot, B. Pouderon (éd.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps* , Paris, Beauchesne, 2005, p. 525-534.

6 .

B. SESBOÛE , « Les grandes orientations de la christologie patristique », *Connaissance des Pères de l'Église* 90, 2003, p. 3.

7 .

C'est la fameuse formule qui lui fut attribuée, à tort ou à raison : « il fut un temps où le Verbe n'existait pas ».

8 .

B. SESBOÛE , « Les grandes orientations », p. 2-3.

9 .

Voir V. A. S. LITTLE , *The Christology of the Apologists* , Londres, Kensingler Legacy reprints, 2008 ; B. POUDERON , *Les Apologistes grecs du II^e siècle* , Paris, Cerf, 2005, p. 91-94.

10 .

JUSTIN , *Apol . I*, 23, 2. Cf. Ch. MUNIER , *Justin martyr. Apologie pour les chrétiens* , Paris, Cerf, coll. « Patrimoines », 2006.

11 .

JUSTIN , *Apol . II*, 6, 3-5.

12 .

JUSTIN , *Apol . II*, 39, 1 ; *Dial.* 11-25. Le terme de *nomos* , de loi est compris ici comme prototype, référence. Sur le couple *Nomos* et *Logos*, voir C. ANDRESEN , *Logos und Nomos, die Polemik des Kelses wider das Christentum* , Berlin, De Gruyter, 1955.

13 .

A. HOUSSIAU , *La Christologie de S. Irénée* , Louvain-le-Neuve, Duculot, 1955 ; G. WINGREN , *Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus* , Londres, Oliver and Boyd, 1959.

14 .

MÉLITON DE SARDES , *Hom. in Pasch.* 6, SC no 123, p. 226.

15 .

IRÉNÉE , *Haer.* III, 16-18.

16 .

IRÉNÉE , *Haer.* I, 12, 4.

17 .

IRÉNÉE , *Haer.* III, 19, 1-21, 9.

18 .

IRÉNÉE , *Haer.* IV, 5, 4 ; 12, 4 ; 13, 2 ; 14, 2 ; 21, 3 ; 38, 1.

19 .

A. HOUSSIAU , p. 163-235.

20 .

IRÉNÉE , *Haer.* IV, 24.

21 .

B. SESBOÛE , *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie*, Paris, Desclée, 2000.

22 .

IRÉNÉE , *Haer.* V, 20, 2, par exemple.

23 .

IRÉNÉE , *Haer.* IV, 10, 1-2 ; V, 15, 4 ; IV, 23, 1 ; IV, 25, 3...

24 .

Voir H.U. VON BALTHASAR , « Le *Mysterion* d'Origène », *Recherches de science religieuse* 26, 1936, p. 513-562 ; 27, 1937, p. 38-64 ; H. CROUZEL , *Origène*, Paris, Lethielleux, 1985 ; J. DANIELOU , *Origène* , Paris, 1948 ; M. FÉDOU , *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène* , Paris, Desclée, 1995 ; M. HARL , *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* , Paris, Seuil, 1958.

25 .

M. FÉDOU , p. 35.

26 .

ORIGÈNE , *Commentaire sur Jean* 19, 2.

27 .

H. DE LUBAC , *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* , Paris, Aubier Montaigne, 1950, p. 336.

28 .

A. GRILLMEIER , *op. cit.* , p. 192-206.

29 .

Voir J. ROLDANUS , *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie* , Leiden, Brill, 1969.

30 .

Voir C. KANNENGIESSER , *Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain . Une lecture des Traités contre les ariens* , Paris, Beauchesne, 1983 ; *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, Paris, Desclée, 1990 ; L. DINCA , *Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie* , Paris, Cerf, 2012.

31 .

Voir G. C. STEAD , « *Homoousios* dans la pensée de S. Athanase », dans *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie* , Paris, Beauchesne, 1974, p. 233-242.

32 .

Outre les tenants de l'*homoiousios* , les ariens se divisent entre homéens (ce sont les partisans d'une formule de compromis, soutenant que le Fils est « semblable » au Père, sans autre précision), et les anoméens (qui jugent le Fils d'une nature différente de celle du Père).

33 .

ATHANASE, *Contre les ariens* III, 30, PG 26, col. 388A.

34 .

A. GRILLMEIER , p. 253.

35 .

- A. DE HALLEUX , « Nestorius. Histoire et doctrien », *Irénikon* 66, 1993, p. 38-51.
- 36 .
APOLLINAIRE DE LAODICÉE, *Ad Jovinianem* I, Lietz, p. 251. La même formule sera prêtée à Athanase et à Cyrille.
- 37 .
A. GRILLMEIER , p. 461-467.
- 38 .
APOLLINAIRE DE LAODICÉE, *Anaceph.* 12, Lietz, p. 210, 243, 263.
- 39 .
GRÉGOIRE DE NYSSE , *Contre Apollinaire* , dans : *Gregorii Nysseni Opera* III/I, p. 141, 182, 204.
- 40 .
Voir J.-R. BOUCHET , « Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez S. Grégoire de Nysse », *Revue thomiste* 68, 1968, p. 533-582.
- 41 .
B.E. DALEY , « Communication des idiomes », *Dictionnaire critique de théologie* , Paris, PUF, 1998, p. 549-550.
- 42 .
Ibid. , p. 578.
- 43 .
GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Epistula* 101, 7.
- 44 .
J. LIÉBAERT , *La doctrine christologique de S. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne* , Lille, Facultés catholiques, 1951.
- 45 .
Il supplante Jean Cassien à qui le Pape Célestin avait demandé la traduction des *Lettres et sermons* de Nestorius et qui avait écrit, en conséquence, le *De Incarnatione Domini contra Nestorium* (trad. et commentaire de M.-A. Vannier, Paris, Le Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1999).
- 46 .
A. DE HALLEUX , « Nestorius. Histoire et doctrine », *Irénikon* 66, 1993, p. 38-51 ; 163-178.
- 47 .
A. GRILLMEIER , p. 447.
- 48 .
Voir M. RICHARD , « L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'Incarnation », *Mélanges de science religieuse* 2, 1945, p. 243-270.
- 49 .
CYRILLE D' ALEXANDRIE, *Apologie contre Théodore*, PG 76, col. 401.
- 50 .
ACO I, I, 4, p. 8.

- 51 .
E. SCHWARTZ , « Der Prozess des Eutyches », *Sitzbericht des Bav. Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist.* 5, 1929, p. 14.
- 52 .
ACO II, I, I, p. 114.
- 53 .
ACO II, 1, 2, p. 81.
- 54 .
Voir A. GRILLMEIER , *Le Christ dans la Tradition chrétienne. Le concile de Chalcédoine (451) : réception et opposition* , Paris, Cerf, 1990.
- 55 .
K. RAHNER , *Écrits théologiques* III, Paris, 1959, p. 117.
- 56 .
A. DE HALLEUX , « La définition christologique de Chalcédoine », *Revue théologique de Louvain* 7, 1976, p. 3-23 ; 155-169 ; A. GRILLMEIER , *Le Christ dans la tradition chrétienne. Le concile de Chalcédoine (451) : réception et opposition* Paris, Cerf, 1973.
- 57 .
A. GRILLMEIER , p. 606.
- 58 .
H. DENZINGER et A. SCHÖNMETZER , *Symboles et définitions de la foi catholique* , Paris, Cerf, 1996, n. 487-488.
- 59 .
MAXIME LE CONFESSEUR, *Opusculé théologique et polémique* 7.
- 60 .
Voir B. STUDER , *Dieu sauveur* , p. 302-310.
- 61 .
Anathématisme X du Concile de Constantinople II (553) : « Si quelqu'un nie que Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a été crucifié dans sa chair, soit vrai Dieu, Seigneur de gloire, l'un de la Trinité, qu'il soit anathème. » La formule tire son origine du *Tome aux Arméniens* de Proclus de Constantinople (PG 65, 865A-D) : « l'un de la Trinité a souffert dans la chair. »
- 62 .
Voir B. BOBRINSKOY , *Le mystère de la Trinité* , Paris, Cerf, 1986 ; *Communion du Saint-Esprit* , Bellefontaine, Spiritualité Orientale, 1992 ; S. BOULGAKOFF , *Le Paraclet* , Paris, Aubier, 1944, p. 7-60 ; 87-115 ; L. BOUYER , *Le Consolateur* , Paris, Cerf, 1980 ; W. BRAUNFELS , *Die heilige Dreifaltigkeit*, Düsseldorf, Schwann, 1954 ; Y. CONGAR , *Je crois en l'Esprit Saint* , Paris, Cerf, t. III, 1980 ; M. DUPUY , *L'Esprit, souffle du Seigneur* , Paris, Desclée, 1988 ; F. DÜNZL , *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche* , Freiburg, Herder, 2006 ; F.X. DURWELL , *L'Esprit Saint de Dieu* , Paris, Cerf, 1985 ; G. EMERY , *The Oxford Handbook of the Trinity* , Oxford, Oxford University Press, 2011 ; P. GALTIER , *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs* , Rome, Analecta Gregoriana, 1938 ; J.-M. GARRIGUES , *Le Saint-Esprit, sceau de*

la Trinité. Le « Filioque » et l'originalité trinitaire de l'Esprit Saint dans sa personne et sa mission , Paris, Cerf, 2011 ; J. GROSS , *La divinisation des chrétiens d'après les Pères grecs* , Paris, Lecoivre, 1938 ; J. N. D. KELLY , *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église* , Paris, Cerf, 1968, p. 93-145 ; 263-289 ; J. LEBRETON , *Histoire du dogme de la Trinité* , 1928 Paris, Beauchesne ; V. LOSSKY , *Théologie mystique de l'Église d'Orient* , Paris, Aubier, 1944, rééd. Le Cerf, 2005 ; B. MEUNIER , B. SESBOÛÉ , *Dieu peut-il avoir un Fils ?* Paris, Cerf, coll. « Textes en main », 1993 ; G. L. PRESTIGE , *Dieu dans la pensée patristique* , Paris, Aubier, 1955 ; Th. DE REGNON , *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* , Paris, V. Rétaux, 1892-1898 ; L. SCHEFFCZYK , « Histoire du dogme de la Trinité », *Mysterium salutis* , t. V, p. 211-297 ; « La Trinité », *CPE* 76, 1999 ; B. STUDER , « Trinité », *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, t. II, Paris, Cerf, 1990, p. 2483-2489 ; E. VILANOVA , *Histoire des théologies chrétiennes* , t. I, Paris, Cerf, 1997, p. 265-297.

63 .

Sur cette difficile question, voir P. AUBIN , *Plotin et le christianisme : triade plotinienne et trinité chrétienne* , Paris, Beauchesne, 1992.

64 .

TERTULLIEN, *Adversus Praxean* , 12.

65 .

Voir J. MOINGT , *Théologie trinitaire de Tertullien* , 4 vol., Paris, Aubier, coll. « Théologie », 1966.

66 .

Cf. (coll.) *Dieu Trinité d'hier à demain avec Hilaire de Poitiers* , Paris, Cerf, 2010.

67 .

HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate* , II, 29.

68 .

Les trois jours qui ont précédé la création du soleil et de la lune « sont les types de la Trinité : de Dieu, de son Verbe et de sa Sagesse », *À Autolycus* II, 15.

69 .

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio* XXIII, 10, PG 35, 1161C : « Ce mot unit des choses unies par nature et ne laisse point disperser les inséparables par un nombre qui sépare ».

70 .

Le terme apparaît quatre-vingt neuf fois dans ses écrits, cf. B. POTTIER , « La Trinité chez Grégoire de Nysse », *CPE* 76, 1999, p. 12.

71 .

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Sur le baptême* , XL, 41 ; PG 36, 417 BC.

72 .

CLÉMENT DE ROME, *Lettre aux Corinthiens* , 46, 5-6.

73 .

Voir B. POUDERON , *Les Apologistes grecs du second siècle* , Paris, Cerf, 2005, p. 91-94.

- 74 .
IRÉNÉE DE LYON, *Haer.* IV, 20, 1 ; V, 1, 3 ; 5, 1 ; 6, 1...
- 75 .
IRÉNÉE DE LYON, *Haer.* V, 18, 2, édition A. Rousseau, Paris, Cerf, 1984, p. 623.
- 76 .
IRÉNÉE DE LYON, *Haer.* V, 6, 1, édition A. Rousseau, p. 582.
- 77 .
IRÉNÉE DE LYON, *Haer.* IV, 38, 3, édition A. Rousseau, p. 553.
- 78 .
ORIGÈNE, *Commentaire de l'Épître aux Romains* , 7, 13 ; *Dialogue avec Héraclide*, 3.
- 79 .
Voir en particulier JUSTIN , *Apol.* I, 13, 3 ; et, dans une moindre mesure, ATHÉNAGORE , *Leg.* 10, 5 ; THÉOPHILE , *Aut.* II, 10, 2 et II, 22, 3-4 (distinction entre λόγος ἐνδιάθετος et λόγος προφορικός, condamnée par le Concile de Sirmium : SOCRATE , *Histoire ecclésiastique* , II, 30, 13) ; ORIGÈNE , *Comm. in Joh.* 2, 10 ; EUSÈBE , *Praep. evang.* VII, 15 ; etc. Arius se situe dans cette mouvance, même s'il va beaucoup plus loin que ses prédécesseurs en supposant un temps où le Verbe n'était pas, selon la formule qui lui est attribuée.
- 80 .
CYRILLE D' ALEXANDRIE , *Catéchèse* , XIV, 4.
- 81 .
ATHANASE, *Lettres à Sérapion* I, 2 ; 20 ; 27 ; III, 7... Cf. X. MORALES , *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie* , Paris, Études Augustiniennes, 2006.
- 82 .
GRÉGOIRE DE NAZIANZE , *Discours 43* , 68, SC 384, p. 277.
- 83 .
Voir B. SESBOÛE , *S. Basile et la Trinité. Un acte théologique au IV^e siècle*, Paris, Desclée, 1998.
- 84 .
BASILE DE CÉSARÉE, *Traité du Saint-Esprit* I, 68B, p. 253.
- 85 .
GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 31* , SC 250, p. 279.
- 86 .
GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 31* , SC 250, p. 303-305.
- 87 .
GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 29* , 2 ; PG 36, 345C-D.
- 88 .
ARISTOTE, *Catégories* , ch. v .
- 89 .
GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 29* , 16.

- 90 . A. PATFOORT , « Le *Filioque* dans la conscience de l'Église avant le concile d'Ephèse », *Revue thomiste* 97, 1997, p. 332.
- 91 . « Clarification sur les traditions grecque et latine concernant la procession du saint esprit », *Documentation catholique* , n° 2125, 1995, p. 941. p. 941.
- 92 . Cette Lettre a été attribuée à Basile. Voir BASILE , *Lettres* , t. I, Paris, Les Belles Lettres, 1957, p. 84.
- 93 . GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique* , 3.
- 94 . Voir B. POTTIER , « La Trinité chez Grégoire de Nysse », p. 20-21.
- 95 . Voir GRÉGOIRE DE NAZIANZE , *Discours* 20 , 6.
- 96 . Dans la définition de la foi trinitaire qui complète le symbole de foi lui-même : « [La confession de foi de Nicée] nous apprend à croire au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, à croire, évidemment, à une seule divinité, puissance et substance (οὐσία) du Père, du Fils et du Saint-Esprit, à la dignité égale en honneur et coéternelle de leur royauté, en trois hypostases (ὑποστάσεις) parfaites ou encore en trois personnes (πρόσωπα) parfaites. » Cité par B. SESBOÜÉ dans G. Alberigo (dir.), *Les conciles œcuméniques* , II, 1, *Les décrets de Nicée à Latran* , Paris, Le Cerf, 1994, p. 81.
- 97 . M.-O. BOULNOIS , *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie* , Paris, Études Augustiniennes, 1994, p. 236-260.
- 98 . CYRILLE D' ALEXANDRIE, *Commentaire de Jean X*, 2 ; PG 74, 859D.
- 99 . M.-O. BOULNOIS , *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie* , p. 302-306.
- 100 . JEAN DAMASCÈNE , *Dialectique* , ch. 39 ; PG 94, col. 605.
- 101 . JEAN DAMASCÈNE , *Dialectique* , ch. 42 ; PG 94, 612.
- 102 . JEAN DAMASCÈNE , *Chapitres sur la Trinité* .
- 103 . Voir P. AUBIN , *Plotin et le christianisme*, Paris, Beauchesne, 1992.
- 104 . Voir J. H. NEWMAN , *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* , Paris, DDB, 1964.

L'esthétique

Marie-Ange CALVET- SEBASTI

Les auteurs chrétiens de l'Antiquité ont été, pour la plupart, bénéficiaires d'une éducation qui leur a permis d'accéder à des responsabilités importantes et, en particulier, de se voir confier une charge épiscopale. Beaucoup d'entre eux n'auraient sans doute jamais rien écrit s'ils n'avaient pas adhéré à la religion chrétienne, s'ils n'avaient pas eu à prêcher et à convertir, mais d'autres se sont adonnés aux belles-lettres avant même ce choix et ces obligations. Les œuvres connues de Synésios de Cyrène, ou d'Augustin d'Hippone dans le monde latin, en sont la preuve. Et ceux de leurs écrits qui ne sont pas toujours directement liés à un engagement religieux, comme les lettres, le révèlent aussi. Les païens convertis, les rhéteurs devenus évêques mettent leur culture au service de leur foi ou de leur ministère. Car leur charge implique non seulement l'affirmation d'une autorité doctrinale, mais aussi le développement d'un savoir-faire dans ce qu'on appelle aujourd'hui la communication. Ils sont ou ont été des professeurs, ils assument souvent la direction d'une communauté et ils exercent donc une activité pédagogique, qui relève en grande partie de la prédication, quelle qu'en soit la forme. Jouissant d'une certaine notoriété, ils visent alors un public large, bien que leurs œuvres puissent être en général définies comme des écrits de circonstance.

Il est indéniable que ces hommes sont à considérer, pour la plupart, comme des « écrivains à part entière¹ » : ils donnent à lire et à entendre, dans leur aire géographique et pour leur temps, des textes qu'ils souhaitent faire connaître ailleurs et plus tard. Si l'on exclut ceux qui relèvent de la documentation ou de la pure discipline religieuse, leurs écrits ont presque tous une valeur littéraire² – qu'ils aient été transmis à la postérité par de nombreuses copies, comme

ceux des Cappadociens, ou par un seul manuscrit, à l'exemple de *l'Épître à Diognète* .

Bien que ces ouvrages soient, selon l'expression d'Alain Le Boulluec, « rebelles à l'assujettissement³ », malgré la diversité des personnalités et des styles, on peut tenter de dégager quelques lignes de force, n'ayant qu'un caractère général toutefois, à partir de la confiance de certains d'entre eux au sujet de la valeur esthétique de leurs écrits. Cette confiance, assez rare, n'atteint pas, dans la littérature grecque chrétienne, l'ampleur d'analyse de saint Augustin, en particulier dans son traité *De doctrina christiana* (Livre IV : « Sur la manière d'enseigner la doctrine »). Ce texte a probablement amené les spécialistes des auteurs latins à montrer dans l'ensemble un plus grand intérêt que les hellénistes pour l'étude de l'esthétique littéraire.

Principes et paradoxes.

DES PRINCIPES : SIMPLICITÉ ET BEAUTÉ DU SENS.

Dès l'origine, à partir du moment où se développe une véritable littérature chrétienne de langue grecque, certains auteurs ont exprimé l'idée qu'ils situaient leurs écrits hors du champ de la culture officielle, qu'ils ont cependant pour la plupart reçue. Ils prétendent faire connaître une beauté « nouvelle », radicalement différente de celle qui émane des écrits du passé, tributaires, en grande partie, de la rhétorique, maîtresse du beau.

Il s'agit en effet pour eux de révéler une beauté particulière, qui est celle d'une parole autre, que dévoile le Verbe, « chant » nouveau à écouter et à faire écouter, comme Clément d'Alexandrie le proclame, dans cette invitation à la conversion qu'est le *Protreptiqu*e, en demandant au lecteur d'être attentif au « nome éternel de la nouvelle harmonie » (1, 2, 4)⁴ , celle qui émane du Verbe (*Logos*) céleste. Il convient de faire reculer le *logos* ancien, qui mettait en valeur les dieux et les héros du paganisme, pour célébrer dans un autre langage le vrai Dieu et de nouveaux héros.

Tous les textes qu'a livrés l'Antiquité grecque, même les plus beaux, ne sauraient en effet selon eux rivaliser avec cette Parole divine que font d'abord entendre les textes bibliques, fondateurs de cette « nouvelle harmonie », et qui représentent la culture essentielle des écrivains chrétiens, la seule pour certains, assez rares, la première pour ceux qui possèdent aussi la culture profane. On perçoit donc chez eux déjà une confiance sur l'œuvre qu'ils entendent réaliser. Il leur revient de dévoiler, de refléter le *Logos*, de transmettre la Vérité qu'il implique, de faire apparaître, aux yeux du large public qu'ils visent, la beauté du sens. Et pour cela ils disent rejeter les moyens rhétoriques habituels, qui obéissent quant à eux à des préceptes « mondains » ne conviennent qu'aux textes profanes. Ils se placent d'emblée sur un autre plan, ne peuvent donc, ne doivent pas prétendre à la gloire des rhéteurs, ou à l'élégance séductrice des poètes fameux du passé, dont les œuvres sont à la base de l'éducation des élites.

Une telle conception amène souvent ces hommes à revendiquer la simplicité et même une certaine rusticité, la rugosité de la langue et du style pour dire cette vérité, à la suite de saint Paul qui proclame : « Si je ne suis qu'un simple pour la parole, il n'en est pas ainsi pour la science » (2 Co 11, 6). Les textes qui les nourrissent ont été écrits en effet dans « la langue des pêcheurs », comme d'aucuns se plaisent à le rappeler, tel, après d'autres, Théodoret de Cyr qui déclare dans une de ses lettres, après avoir cité Démosthène et Thucydide : « Quant à nous qui avons été nourris du livre des pêcheurs, nous sommes en mesure de dire ce que nous tenons d'eux. Il est des mots dont l'enveloppe a peu de prix, mais qui possèdent en eux le trésor ineffable et mystique de la pensées . »

Dès les premiers pas de la littérature chrétienne, des auteurs comme Athénagore, Clément d'Alexandrie, Origène font l'éloge en effet de cette simplicité que les païens cultivés considèrent comme un défaut. Dans son ouvrage polémique contre l'un d'entre eux, Celse, Origène développe à ce propos l'image de la nourriture, utilisée aussi par Clément d'Alexandrie : « Les prophètes de Judée et les disciples de Jésus ont renoncé à l'art de la composition littéraire et, comme dit l'Écriture faisant allusion au langage, ' à la sagesse des hommes, à la sagesse charnelle ' (1 Co 2, 5 ; 1, 26 : 2 Co 1, 12) : ils sont comparables à des gens qui ont eu soin de préparer et d'apprêter des aliments très sains de la même qualité, grâce à une composition

littéraire à la portée des foules humaines, non étrangère à leur langage, qui ne les détourne pas, pour une étrangeté et un caractère insolite, d'écouter de tels entretiens. »⁶

Si cette simplicité est souhaitée à juste titre parce qu'elle a un caractère évangélique, et permet de se faire entendre des foules, elle l'est aussi, en grande partie, parce que leur œuvre est imprégnée du texte biblique que transmet la version grecque des *Septante* dans la langue vulgaire commune, la *koinè*. Ils considèrent en effet qu'ils doivent prévenir les critiques des païens qui jugent celle-ci « barbare ». Les chrétiens reconnaissent et affichent en quelque sorte cet aspect barbare : il dénonce un refus des canons esthétiques de la littérature grecque ancienne, comme des principes de la Seconde sophistique, qui privilégie la langue attique. Ils suggèrent que leur tâche, difficile assurément, est de faire comprendre de la façon la plus simple la beauté de son sens.

Conscients de la difficulté, pour un esprit formé à l'hellénisme, d'apprécier, dans sa traduction, un texte originellement écrit en langue hébraïque avec l'art de composition de cette langue⁷, ceux qui proclament cette simplicité cherchent à contrer précisément les païens méprisants, en mettant en valeur avec ténacité la beauté particulière, sans art en quelque sorte, qui se dégage du texte biblique. Celui-ci suscite parfois la moquerie, comme le suggère par exemple Basile de Césarée à propos d'un mot de la *Genèse* (1, 15 : *φῶς*, « lumière ») : « Que la singularité du mot ne vous fasse pas rire ; ne vous moquez pas si nous ne nous conformons pas à vos choix de mots et si nous ne cherchons pas à disposer les nôtres d'une façon harmonieuse. Il n'y a pas chez nous de ciseleurs de mots. Ce n'est pas l'harmonie du langage, mais la beauté du sens, qui est par-dessus tout en honneur chez nous⁸. »

Théodoret de Cyr condamne, dans sa grande apologie contre le paganisme intitulée *Thérapeutique des maladies helléniques* (I, 9-11), la suffisance des lettrés. Il constate qu'ils acceptent sans difficulté de cueillir « les fruits de chacun des arts » sans se préoccuper pourtant « de la langue des artisans » (cordonniers, forgerons etc.), mais « ne veulent pas recevoir en toute simplicité » l'enseignement de la vérité, se croyant « déshonorés si un barbare les instruit dans sa langue⁹ ».

De plus, cette simplicité se prête en réalité aux sujets que ces auteurs veulent traiter. Ils souhaitent d'une part faire comprendre de

façon simple un texte biblique qui demande des éclaircissements, des commentaires. Ils s'emploient d'autre part à confirmer une foi naissante ou à amener à elle le plus grand nombre, en interprétant certes le texte biblique, mais aussi en mettant en valeur une nouvelle morale, un art de vivre en quelque sorte révolutionnaire. Origène déclare, en pensant au petit nombre de lecteurs de Platon : « Il est donc évident qu'on doit avoir le souci de s'exprimer dans un style à la portée de tous et capable de gagner l'audience de chacun. Au contraire, congédier comme des esclaves les simples, incapables d'apprécier l'agrément du style des discours et de l'ordonnance de leurs messages, et n'avoir souci que des auditeurs formés aux lettres et aux sciences, c'est réduire la sociabilité à un domaine bien étroit et insignifiant¹⁰ . » Jean Chrysostome, quant à lui, conseillant « celui qui s'est engagé dans le combat de l'enseignement », lui demande de composer ses discours « pour plaire à Dieu » : « Celui-ci en effet est la règle et le but unique du travail auquel il se livre pour les rendre excellents et non les applaudissements et les compliments¹¹ . »

Il paraît donc indispensable aux auteurs chrétiens de s'attacher, dans ce but, à valoriser dans leurs œuvres la personnalité de gens considérés comme « simples ». La vie de ceux qu'ils mettent en relief dans leurs écrits est en effet conforme aux préceptes bibliques, qui définissent l'idéal du « juste ».

Ainsi, l'éloge du juste, image du Christ, qu'il importe de présenter comme modèle aux nouveaux croyants et aux futurs convertis, ne semble pas pouvoir être élaboré selon les principes de la rhétorique épидictique, puisqu'il faudrait en utiliser les artifices ; seuls les faits importent et demandent à être exposés le plus simplement possible. Une déclaration de Basile de Césarée à ce sujet dans son *Éloge du martyr Gordios* témoigne de cette volonté d'exprimer une réalité que les artifices du discours travestiraient : « Quand on fait l'éloge du juste, les peuples se réjouissent (Pr 29, 2) ; Qu'est-ce à dire ? que les peuples se réjouissent quand un rhéteur ou un faiseur de discours habile compose son langage en vue de frapper l'esprit de ses auditeurs par l'harmonie élégante qu'il fait retentir à leurs oreilles, quand ils perçoivent l'invention des idées, la disposition des matières et le caractère à la fois majestueux et harmonieux du style ? Mais jamais il n'eût parlé ainsi, lui qui nulle part n'a fait usage d'un tel genre de discours. Il ne nous aurait pas engagé à étaler avec la pompe des

panégyriques l'éloge des bienheureux, lui qui partout a donné la préférence à la simplicité du style et à un langage sans apprêts » ; « L'éloge des autres hommes consiste en amplifications oratoires : mais quand il s'agit des justes, les actes réellement accomplis par eux suffisent à montrer l'excellence de leur vertu¹² . »

Cependant, l'application de l'exigence de simplicité ne sera pas exempte de difficultés et de contradictions, comme l'ont souligné bien des commentateurs. La proclamation de cet idéal semble destinée à un public considéré comme universel, même s'il est composé de plusieurs cercles et que la partie la plus simple, la plus nombreuse évidemment, ne fait pas partie du premier cercle, celui des lecteurs. En fait, elle s'adresse d'abord à ceux-là, les plus instruits, qui attendent d'être charmés par le talent rhétorique, et elle ne peut être véritablement comprise que par eux. C'est d'eux en effet qu'on exige l'effort de ne pas s'attacher à la virtuosité, de comprendre que la beauté, la teneur du message chrétien sont évidentes, indépendantes de la forme, de la qualité littéraire. Il est souhaitable que ce public accepte les maladresses de ce message, et même considère son manque d'harmonie, la médiocrité supposée de son style comme nécessaires.

Un écrit obéissant à ces principes devrait permettre à quiconque de comprendre un exposé, d'y découvrir la Vérité et de retenir un enseignement clair que chacun à son tour pourra transmettre ; c'est déjà ce que suggère Paul (2 Co 1, 13) : « Nous ne vous écrivons rien d'autre en effet que ce que vous lisez et comprenez » ; c'est ce qu'affirme Théophile d'Antioche (II^e siècle), païen converti au christianisme, dans le seul ouvrage qui nous ait été conservé sous son nom, *À Autolykos* : « Une parole diserte, une agréable élocution procurent sans doute un plaisir délicieux et la futile gloire d'une louange aux pauvres hommes dont le jugement est perdu ; mais celui qui est épris de vérité ne prête pas attention aux mots fardés : il scrute l'action jointe à la parole, ce qu'elle est, ce qu'elle vaut¹³ . »

La beauté, la teneur du message sont donc, selon les auteurs chrétiens, évidentes, indépendantes de sa forme, de sa qualité littéraire. Celui-ci doit être au contraire débarrassé des fioritures, des artifices de la rhétorique, stigmatisée surtout comme technique du mensonge. La virtuosité, qualité première du rhéteur, semble donc à exclure.

DES PARADOXES

Ces préceptes trouveront tout particulièrement, en apparence, leur application dans la littérature ascétique, des règles monastiques aux recueils des apophtegmes des Pères du désert. Il est aisé pourtant de constater que ces déclarations ne sont pas toujours suivies d'effet, et que de nombreuses contradictions apparaissent, dès l'origine, dans des textes sans doute moins dépouillés que les écrits ascétiques, mais peut-être aussi dans ces écrits-là. Bien des exemples montrent en effet le soin que leurs auteurs ont attaché à leur composition, dans les vies d'ascètes en particulier, comme il en est de leur principal modèle, la *Vie d'Antoine* par Athanase d'Alexandrie, un texte habilement construit, « avant tout soutenu par une progression à travers temps et espace, vers le grand désert et la mort cachée, accomplissement du progrès spirituel¹⁴ ». C'est encore le cas d'écrits gnomiques, tel le *Traité pratique* d'Évagre le Pontique, dont ses éditeurs relèvent la subtilité : « Si chaque chapitre doit être médité en lui-même, le lecteur n'en doit pas moins être attentif à les confronter les uns aux autres, à suivre la trame qui les relie et à saisir l'ordonnance générale du livre, s'il veut comprendre tout ce que celui-ci signifie¹⁵ . »

Ces contradictions, qui troublent le lecteur parce qu'il les constate, et que certains auteurs mettent eux-mêmes en évidence, viennent sans doute, pour une bonne part, de l'ambiguïté de la notion de « simplicité » (ἀφέλεια, ἀπλότης). Les auteurs chrétiens cultivés aiment jouer sur la variété de sens des mots, qu'ils ont eux-mêmes contribué à développer. On ne saurait ici négliger les divers emplois de l'adjectif « simple », qui peut désigner non seulement un langage naturel, sans apprêt et même grossier, à l'opposé de l'art, mais aussi une catégorie de style, donc d'art. Démétrios, dans son traité *Du Style* , consacre un chapitre à ce « style simple »¹⁶ . S'il importe d'écrire dans cette sorte de style, qui suppose la clarté, c'est que l'enseignement, activité principale des auteurs qui nous occupent, lui doit son efficacité, comme le dit saint Augustin, qui se souvient de Cicéron : « Bien que notre docteur ait de grandes questions à traiter, il ne doit pas toujours le faire en style sublime, mais en style simple s'il enseigne, et en style tempéré s'il blâme ou s'il loue¹⁷ . » On voit bien par là que le « docteur » n'a pas à s'interdire les autres styles.

Mais l'idéal de simplicité implique un objectif, la clarté, qu'il

semble difficile d'atteindre sans un certain talent. C'est ce que suggère l'auteur latin Lactance dans les *Institutions divines*. Après avoir stigmatisé l'éloquence qui « se fait l'esclave du monde » (V, 1, 19), il déclare : « La sagesse et la vérité manquent de héros à la hauteur de la tâche. Et si d'aventure quelques hommes de lettres leur ont donné leurs soins, ils n'ont pas suffi à les défendre » (§ 21). Plus loin (§ 25), il fait l'éloge de Cyprien dont « le talent... était tout de facilité, d'abondance et de charme et – ce qui est la plus grande qualité pour un style – de clarté¹⁸ ».

La clarté est en effet requise du pédagogue, comme le souligne Clément d'Alexandrie : « Pour moi, ma seule ambition – raisonnable, je pense – est de vivre selon la Parole, et de pénétrer le sens de ses ordres, sans jamais prétendre au beau langage (εὐγλωττία), bien content si je puis faire entendre ce que j'ai dans l'esprit¹⁹. » Ce mot de Clément indique en fait que la clarté ne peut être obtenue qu'à l'issue d'un travail sur une matière précisément difficile à éclaircir. Et la confession d'un idéal de clarté sert à préciser en fait la notion de simplicité, si perturbante dans ses contradictions. Pour l'obtenir en effet, une grande attention au style et à la mise en forme est nécessaire, qui peut conduire au « beau langage ».

Lorsque Grégoire de Nazianze confie sa théorie de l'art épistolaire à son neveu Nicobule (*Lettre* 51), il semble dévoiler à tous ses lecteurs, contemporains et futurs, à propos d'un genre littéraire particulier, considéré longtemps comme marginal, un idéal qui permet de comprendre au moins un aspect de la création littéraire patristique. Cet idéal épistolaire tient en trois mots : la concision, la grâce, la clarté, mais surtout il est complété par deux autres qui désignent le public : l'*idiôtès* (le profane) et le *pepeudaimenos* (l'homme instruit), et révèlent la complexité du projet.

Les moyens d'accéder à cet idéal sont en fait la prise en considération des acquis de la double culture, biblique et hellénique, et l'utilisation, à bon escient, des outils de la rhétorique.

Il ne s'agit pas en fait, comme on l'a longtemps affirmé, de la part des écrivains chrétiens, d'un rejet catégorique de la culture grecque traditionnelle, la *paideia*, même si les écrits apologétiques en donnent souvent l'impression, mais de la mise en cause ostentatoire des moyens qu'elle offre par le biais de la rhétorique, et qu'ils semblent considérer comme inadaptés à l'exposé et au but du message chrétien.

Ces moyens paraissent impropres à exalter convenablement la foi, car ils ont servi jusque-là à présenter, à mettre en valeur, dans un souci idéologique ou esthétique, une religion, une philosophie qu'ils blâment, des personnages, dieux ou héros, dont les vertus sont à l'opposé de celles qu'ils glorifient. Ils supposent des techniques d'amplification destinées à leurs yeux, en n'apportant aux auteurs qu'une vaine gloire, à surévaluer un sujet, à l'enjoliver artificiellement pour persuader avec subtilité le lecteur ou l'auditeur, et surtout pour l'ancrer dans le paganisme en cherchant à lui procurer ce plaisir littéraire que tout homme cultivé attend d'un texte.

Son but principal étant d'instruire, l'auteur chrétien n'a pas a priori à chercher à atteindre une beauté formelle qui risquerait de masquer celle du sens. Son public reçoit un enseignement spirituel, moral, théologique. Il importe donc apparemment de lui fournir des textes pédagogiques sans recourir aux grâces des belles-lettres. Par leur formation, la plupart de ces maîtres savent cependant qu'on ne peut convaincre sans séduire et que les effets de la séduction sont dans la perception d'une certaine beauté formelle qui aide à apprécier une beauté supérieure.

Le paradoxe est alors flagrant, car cette simplicité prônée est souvent contredite, du moins aux yeux du lecteur moderne, dans bien des textes dont on s'aperçoit aisément qu'ils ne peuvent atteindre d'abord que la partie du public la plus cultivée, à qui revient la tâche d'en transmettre le contenu aux moins instruits. L'œuvre de Clément d'Alexandrie, notamment ce premier manuel de vie chrétienne qu'est *Le Pédagogue*, est un bon exemple de la proclamation d'un idéal de simplicité nié en quelque sorte par le raffinement du style.

Après avoir posé ces principes, plus ou moins clairement exprimés, les auteurs chrétiens ne peuvent faire autrement en réalité qu'avoir recours, non sans mise en évidence de ce paradoxe et peut-être, dans certains cas, non sans affectation, avec plus ou moins de bonheur sans doute selon le talent de chacun, aux ressources de cette culture qu'ils ont, pour la plupart, reçue. Liée à ce paganisme qu'ils combattent, elle leur apporte précisément les moyens de rivaliser avec elle.

De façon surprenante, ces « maîtres » vont cependant jusqu'à proclamer leur inculture, gage pour eux de simplicité. Les plus cultivés, à partir du IV^e siècle surtout, non seulement préconisent la simplicité, comme leurs prédécesseurs, mais font souvent mine de ne

pas avoir de talent littéraire, et spécialement d'être incultes. Leur correspondance nous fournit maints exemples de cette sorte de pose, qui les incite à mettre en avant, malgré les références culturelles multipliées, leur ignorance, leur lourdeur d'esprit, en particulier dans les lettres qu'ils adressent à leurs correspondants les plus instruits, païens ou chrétiens. Ces assertions impliquent en fait qu'ils ne veulent pas qu'on les suppose inféodés à la culture hellénique, mais qu'ils souhaitent faire reconnaître et magnifier leur culture fondamentale, première, qui seule les invite à prendre la parole.

Si l'on a mis en doute l'authenticité de la correspondance entre le rhéteur Libanios et Basile de Césarée, on doit reconnaître que celle-ci n'en est pas moins éclairante à ce sujet. Basile répond à Libanios qui lui avait écrit à propos d'une de ses lettres de façon élogieuse : « Pour nous, mon admirable ami, nous fréquentons Moïse, Élie, et les bienheureux qui leur ressemblent. C'est de la langue barbare qu'ils se servent pour nous livrer leurs enseignements, et ce sont ces enseignements que nous faisons entendre : le sens est vrai, mais l'expression inculte (*amathès*), comme cette lettre même le montre. Si vous nous avez appris quelque chose, le temps nous l'a fait oublier²⁰ . »

La réponse attribuée à Libanios est révélatrice : « Quant aux livres dont vous dites que le style est inférieur et la pensée supérieure, gardez-les et que personne ne vous en empêche ! Mais de ceux qui sont toujours les nôtres et qui furent autrefois les vôtres les racines demeurent et elles demeureront tant que vous vivrez ; jamais le temps ne pourra les faire périr, même si vous vous abstenez de les arroser²¹ . »

Cette lettre présente un beau raccourci du paradoxe, inséré probablement à dessein dans ce recueil épistolaire. On y voit le chrétien Basile se plaire à la reprendre pour justifier précisément son recours à cette culture qui fait partie de ses « racines » ! Cet échange épistolaire permet assurément de comprendre pourquoi les textes dont leur auteur revendique la simplicité, telles les œuvres de Clément d'Alexandrie ou des Cappadociens, sont paradoxalement, de façon complémentaire, avec subtilité, dépendants des « deux cultures ». Par ces allusions, les auteurs qui en ont bénéficié revendiquent en fait la richesse d'une formation qu'ils estiment sans doute supérieure à celle des païens. Elle donne en réalité à beaucoup de leurs œuvres une

indéniable originalité.

Une nouvelle esthétique ?

UN IDÉAL CULTUREL.

On voit donc se développer, pour dire la « nouvelle harmonie » dont parle Clément, une « nouvelle littérature », fondée sans conteste sur cette double culture²² , et qui suppose une grande habileté puisqu'elle combat ouvertement en apparence les anciens canons, tout en y obéissant. Bien d'autres éléments interviendront à partir de cette prise de position en quelque sorte négative, et peut-être malgré les auteurs eux-mêmes.

Une fois proclamé le principe de simplicité et même d'inculture, intervient nécessairement la question de l'usage ou non de la culture hellénique, dont on ne saurait, on l'a vu, arracher les racines. Plusieurs positions peuvent être décelées, déjà suggérées : rejet apparent, usage prudent, réticent ou au contraire habituel, accompagné parfois de sa justification, de façon assez habile, surtout par les grands auteurs des IV^e - V^e siècles, période qui sera considérée comme l'âge d'or de la littérature chrétienne.

Basile de Césarée, dans son célèbre traité adressé *Aux jeunes gens sur la manière de tirer parti des lettres helléniques* , évoque discrètement la grâce que peut apporter « la sagesse profane » : « Comme un arbre a pour vertu propre de se couvrir de fruits dans la saison, mais tire aussi quelque parure des feuilles qui s'agitent autour de ses branches, ainsi, pour l'âme, ce qui est le fruit essentiel, c'est la vérité ; toutefois, il y a de la grâce à l'envelopper même de sagesse profane, comme de feuilles procurant tout ensemble un abri au fruit et un spectacle qui n'est pas hors de saison²³ . » On peut supposer qu'en dehors des qualités essentielles qu'apporte le fruit, il s'agit aussi d'un plaisir littéraire, d'ordre esthétique.

Si l'ami de Basile, Grégoire de Nazianze, rappelle souvent cette éthique du chrétien qui n'a pas à rechercher « l'élégance » pour révéler l'harmonie chrétienne, il admet au contraire, comme le font aussi les auteurs latins Lactance ou Hilaire de Poitiers, et avec plus de franchise

et d'indépendance, semble-t-il, que certains de ses collègues, l'apport de « l'éducation du dehors ». Il aide ainsi à comprendre leurs déclarations en apparence gênées, telle celle de Basile, car Grégoire cède rarement à ce langage restrictif. Il donne dans son œuvre, à ce propos, l'une des clés de lecture d'une partie de la littérature chrétienne, car il justifie implicitement sa propre manière. Ainsi dans le discours d'éloge qu'il compose en hommage à Basile : « Je pense que tous les hommes de bon sens sont d'accord pour reconnaître que l'éducation est le premier des biens qui sont à notre disposition. Il ne s'agit pas seulement de cette éducation pleine de noblesse qui est la nôtre, et qui dédaigne élégance et recherche de langage pour ne s'attacher qu'au salut et à la beauté des idées. Cela concerne également l'éducation du dehors, que la majorité des chrétiens considère avec dégoût, la jugeant insidieuse, dangereuse et propre à nous écarter de Dieu, ce qui constitue une erreur de jugement... » ; « Ce sont des gens frustes et incultes qui professent une telle opinion » afin « d'éviter à leur inculture d'être démasquée »²⁴ . On peut remarquer ici, comme on l'a vu à propos de l'idéal épistolaire, que Grégoire ne saurait, loin de là, se placer parmi les incultes. La lecture attentive des recueils de lettres qui nous sont parvenus, et dans lesquels les auteurs chrétiens dévoilent quelque peu leur personnalité, nous donne en fait bien des raisons de penser qu'ils se considèrent bien comme « Grecs » et non pas comme « barbares ».

On retrouve cette position de Grégoire de Nazianze, qui ressemble à une justification, dans l'œuvre de Théodoret de Cyr, qui aime à utiliser, comme celui-ci, et à l'imitation des Anciens, l'image du butinage de l'abeille, aussi bien dans la *Thérapeutique* que dans nombre de ses lettres, en confiant par exemple : « J'ai cru ne rien faire d'absurde en recueillant même chez autrui ce qui est utile²⁵ . »

La notion d'utilité, qui implique que la *paideia* n'est pas à rejeter mais doit être considérée ou plutôt présentée comme une auxiliaire, Basile l'a développée dans sa *Lettre aux jeunes gens* à propos de la culture hellénique. Et Grégoire de Nazianze en fait une belle démonstration, précisément au sujet de Basile, en justifiant la nécessité de l'éloquence : « Pour lui l'éloquence (*logoi*) n'était qu'un accessoire : tout ce qu'il en retirait ne visait qu'à en faire une auxiliaire de notre philosophie, puisqu'on a besoin de la force que recèle l'éloquence pour mettre ce que l'on conçoit en évidence²⁶ . »

S'il est question d'une mise en valeur et non pas d'une recherche esthétique, on comprend cependant qu'il convient de tendre à la beauté de la mise en forme pour dire la beauté du sens, fût-elle simple et destinée aux simples. Grégoire, porte-parole en quelque sorte de ses confrères de tous les temps, proclame tout au long de son œuvre qu'il met sa parole, *logos* (sa culture, son art oratoire), au service de la Parole, *Logos* (*Discours* 4, 100-108), donc au service de la communauté, en exerçant une tâche pédagogique soutenue par les moyens rhétoriques. Mais il se considère aussi, à l'égal de ses pairs de même niveau, comme le porte-parole de ceux qui n'ont pas reçu le talent oratoire et sans doute aussi de ceux qui, eux, sont vraiment incultes. Ceux-là n'ont évidemment pas laissé d'œuvre littéraire.

Le débat sur la culture et précisément la rhétorique, qui agite dès les débuts du christianisme le milieu intellectuel chrétien, a-t-il engendré une nouvelle esthétique, une révolution littéraire née d'un vrai défi, avoué ou non ?

On ne peut nier qu'une nouvelle culture, fondée sur la double tradition, ait favorisé non seulement un renouvellement des formes littéraires²⁷, mais une nouvelle esthétique. L'esthétique de nombreux auteurs chrétiens est d'abord définie, on l'a vu, par une proclamation d'inculture, une position qui peut être assimilée en fait à une sorte de prise de distance, et à l'exercice d'une certaine liberté. Mais cette affirmation, qui révèle le désir de toucher le plus large public, devient paradoxalement liée à l'érudition, même si elle n'est pas toujours aussi prégnante que celle des apologistes ou d'un Clément d'Alexandrie. Cette érudition est fondée sur une connaissance exhaustive du texte biblique et de ses modes d'expression, associée chez la plupart d'entre eux, malgré leurs dires, à une grande intimité avec les textes et les techniques littéraires de l'Antiquité grecque. Il s'agit naturellement des textes philosophiques, mais aussi des œuvres poétiques, dramatiques ou oratoires.

Un tel savoir permet aux plus habiles d'entre eux de développer tout particulièrement un art du rappel et de l'agencement, de la « mise en page » en quelque sorte, que peuvent définir aussi les images, souvent utilisées à cet égard, de la mosaïque et du tissage, un art lié à la mémoire vivante des textes bibliques et à la consultation assidue des florilèges. Cet art est le fruit d'un travail nécessaire de compilation, mais aussi d'une disposition à la pratique de la synthèse

et à l'aptitude à convaincre. S'ils ne montrent pas tous le même talent, ils sont assurément les acteurs d'une innovation littéraire, que les réticences mêmes proclament. Il est juste de considérer que celle-ci dépend aussi, contrairement à ce qu'ils veulent faire entendre, d'une certaine virtuosité, qui s'oppose bien sûr totalement à la « simplicité » prônée. Elle suppose en effet une parfaite maîtrise à la fois de la langue, que ces auteurs permettent d'enrichir, et donc de modifier au fil des siècles, des réminiscences littéraires et des outils du style. Il va de soi que les réticences exprimées par les auteurs chrétiens ont pu naître d'une part d'une volonté de s'opposer et d'indiquer fermement une voie nouvelle, d'autre part de la conscience d'une mission délicate, celle de rendre accessible à tous ce qu'ils considèrent comme la Vérité. Appelés à instruire, à convertir, ils se sont donné une responsabilité qui n'est pas uniquement locale, mais universelle.

BEAUTÉ BIBLIQUE ET INTERTEXTUALITÉ.

On sait que ces auteurs de langue grecque craignent d'être accusés de maladresse littéraire, puisque leurs ouvrages, quel que soit le genre littéraire adopté, sont fondés de façon primordiale sur des rappels du texte de l'Écriture dans la traduction des *Septante*. Le texte biblique en effet, constamment requis, n'est pas sollicité uniquement dans les écrits exégétiques, caractérisés par l'aspect didactique. L'effort de présentation élégante n'y est pas en général particulièrement sensible, même si leur étude approfondie a permis de révéler le grand soin accordé à leur composition ; on retiendra par exemple l'application de la règle, commune aux païens et aux chrétiens, de « l'acolouthie²⁸ ».

Dans tous les cas, on constate qu'ils ont développé, en le citant, en l'interprétant, un art de présentation de ce texte fondamental. Sa présence constante dans cette littérature donne d'emblée à celle-ci son originalité, par sa mise en forme qui relève parfois de genres ignorés des anciens Grecs, par sa langue, son vocabulaire, ses tournures, la charge poétique de ses métaphores, de ses paraboles, par la force des exemples qu'il offre et qui seront à la base de toute la pédagogie patristique, quelle que soit la région où elle s'exerce, comme le souligne Marguerite Harl : « Si nous nous plaçons du côté d'Alexandrie, de Jérusalem, d'Antioche, de la Cappadoce, de Nicée ou

de Constantinople, c'est toute la théologie chrétienne, la spiritualité des moines, la liturgie, la littérature chrétienne qui sont nourries de la langue des LXX. Cette langue reçut la charge religieuse du christianisme : des connotations spirituelles, mystiques et même poétiques que lui donnèrent peu à peu ses usages dans les écrits et la vie des premiers siècles chrétiens, dans l'apologétique, la prière, la liturgie. Elle prit aux yeux des utilisateurs la beauté que prennent les vieux textes longuement médités²⁹ . »

Cette « beauté » particulière se révèle dès les premiers écrits du christianisme. Une œuvre du II^e siècle, *Le Pasteur* d'Hermas, qui répond au genre de l'apocalypse, est considérée par son éditeur, R. Joly, comme « l'un des rares textes à occuper une place de transition entre les œuvres du début, non littéraires, populaires, et les œuvres ultérieures à prétention artistique : il garde la langue des premières, mais il a aussi plusieurs préoccupations des secondes³⁰ . »

Les écrits scripturaires imprègnent donc toute cette production, même en dehors de l'exégèse, et la très grande familiarité que les auteurs ont avec eux, liée au souci de l'interprétation et au projet pédagogique, donne naissance à une manière d'écrire caractéristique, marquée en particulier par l'usage de la répétition, du leitmotiv, de l'entrelacement, du développement et de l'approfondissement des images, en fait par une très riche intertextualité³¹ . Certains d'entre eux, même très cultivés, s'en tiendront à l'utilisation du texte biblique par des références précises ou allusives, d'autres ne rejeteront pas la rencontre avec les textes profanes dont ils ont aussi une connaissance approfondie. Cette rencontre est évidente, et a été bien souvent étudiée, dans les œuvres des apologistes en particulier, qui mettent en scène le combat avec la culture traditionnelle. Elle relève de l'utilisation d'un fonds culturel qui n'a pas à l'origine un but esthétique, mais ouvre la voie à une véritable création littéraire³² .

Si l'on excepte les apologies qui manifestent ouvertement la culture hellénique, érudite des auteurs chrétiens, souvent analysée, le genre épistolaire révèle de façon significative cette culture générale « de base », qui est commune aux païens et aux chrétiens appartenant à l'élite sociale et intellectuelle. Si l'étude des citations et des allusions montre bien l'importance de ce substrat culturel, elle révèle aussi l'habileté de son utilisation³³ .

Cette culture des chrétiens, quel que soit le genre littéraire

considéré, n'est pas « moderne », sauf quand il s'agit, pour les théologiens, de mettre en cause une œuvre contemporaine. Elle ne diffère guère de celle qui se manifeste dans la littérature profane. Si l'on reconnaît le caractère ornemental de ces réminiscences, en particulier quand elles sont d'ordre poétique, on constate sans peine que celles-ci aident à la diffusion du message. Il en est ainsi, notamment, des citations des vers homériques, rarement anodines, ou du rappel des exploits et du caractère des héros de l'histoire et de la littérature, des textes des orateurs grecs aux vers de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*.

Même si cette culture générale dépend pour une grande part de florilèges, les auteurs chrétiens prouvent qu'ils n'en dépendent pas moins que les auteurs profanes, cela n'est plus à démontrer, et qu'ils ne peuvent donc renoncer à plaire, malgré l'austérité de beaucoup de leurs œuvres. Ils contribuent ainsi eux-mêmes à la culture générale de leurs successeurs, et par là même à celle des divers publics au fil des siècles, en dehors de la réception savante, théologique par une catégorie de lecteurs très spécialisée.

Les lettres, encore une fois, qui sont des raccourcis de toutes sortes d'œuvres, aident à percevoir les enjeux de ce qu'on peut appeler une « nouvelle littérature ». On voit les épistoliers chrétiens marquer leur différence avec les païens lorsqu'ils essaient de faire comprendre ce qui les sépare. Cette distinction se révèle dans l'appréciation de la valeur du *logos* (précisément, la rhétorique), dont Grégoire de Nazianze, par exemple, suggère les limites tout en considérant, comme le fera Théodoret, que son enseignement a toujours eu à voir avec l'éducation de la vertu, objectif du rhéteur. Quelques exemples montrent que ces deux évêques, qui connaissent tous les rouages de la sophistique, savent faire intervenir avec la grâce recommandée les « deux cultures » pour aider à la persuasion, particulièrement dans les lettres de consolation, d'exhortation, qui aboutissent parfois à de discrets appels à la conversion.

UN ART POÉTIQUE.

En raison de cette imprégnation à la fois biblique et hellénique, la littérature chrétienne possède dans l'ensemble une importante charge

poétique, qui se veut certes étrangère aux Muses, mais ne peut être, paradoxalement, contradictoire avec l'idéal de simplicité et la recherche de l'expression de la Vérité. L'homme simple, étranger à la culture des élites, peut y être aussi sensible, sinon plus, que l'homme instruit, comme le montre l'histoire universelle de la poésie, et bien sûr le large succès populaire, dès l'origine, des images bibliques. On constate que l'explication du texte biblique donne le champ libre au développement des images qui permettent d'approfondir et de suggérer cette vérité à laquelle les auteurs chrétiens tendent, dans un authentique travail de création poétique, c'est-à-dire celui qui révèle la vie intérieure, et y renvoie, celui qui s'attache à reconnaître et à élucider le mystère. Dans certains cas, les réminiscences homériques ou les images platoniciennes s'insinuent dans le substrat biblique, offrant une matière symbolique inépuisable.

L'un des plus beaux exemples de cette « nouvelle poésie » est un ouvrage d'édification de la deuxième moitié du III^e siècle, *Le Banquet*, de Méthode d'Olympe, un manuel de doctrine chrétienne que son éditeur, Herbert Musurillo, considère comme « le plus beau poème symbolique en prose de la première période patristique »³⁴.

Les métaphores ou les simples images, comme les citations qui souvent les introduisent ou les sous-tendent, permettent, malgré leur densité, de rendre évidente précisément, et de façon paradoxale, cette clarté revendiquée, d'amener lentement le public à un constat d'évidence, à une véritable adhésion. Leur utilisation répond le plus souvent à cet objectif, comme toute la littérature homilétique le démontre, et tout particulièrement les sermons de Jean Chrysostome.

UN ART D'ACCOMMODER LES GENRES.

Quoi qu'en disent les auteurs, ils ne peuvent faire table rase de leur formation rhétorique, et leur projet pédagogique est évidemment fondé sur les genres littéraires connus, empruntés à la fois aux lettres grecques et aux formes bibliques³⁵. Cependant une nouvelle esthétique naît de leur approfondissement, de leur chevauchement, de leur adaptation, non sans difficulté parfois, au message chrétien pour aboutir souvent à une véritable innovation.

Le métissage des cultures se lit donc non seulement dans celui des

réminiscences, des allusions, des citations, mais aussi, très souvent, dans celui des genres littéraires, comme la littérature hellénistique en donne déjà l'exemple. Et ceux qui nous révèlent le mieux les rouages de cette innovation sont bien les écrivains dont l'œuvre connue met en évidence un enseignement fondé sur l'utilisation de divers genres : discours, homélie, lettre, traité, poème... Ceux-là ont mis de façon constante, avec ténacité, tel Grégoire de Nazianze qui a beaucoup insisté sur ce point, le *logos* au service du *Logos*.

Le genre épistolaire est de nouveau très éclairant à cet égard. La lettre en effet attire tous les autres genres : elle offre des raccourcis de discours, de traités, se développe parfois sur une trame comique, dramatique ou poétique. Elle est particulièrement intéressante dans la mesure où les sujets qu'elle aborde ne sont pas toujours liés à la religion, car elle montre sans réserve dans ce cas-là l'étendue du talent, de la culture de leur auteur et un évident souci d'élégance. La lettre s'impose à un moment donné, presque autant que l'homélie, dans le sillage des Épîtres de Paul et des écrits apostoliques, comme un art « chrétien », car elle est privilégiée par les grands prédicateurs, et dévoile donc que la question de l'esthétique est probablement plus importante qu'il n'y paraît.

La lettre en effet donne des informations sur la position des écrivains cultivés qui trouvent, dès l'origine, une certaine liberté dans ce genre « de proximité » les unissant certes à leurs coreligionnaires, mais aussi aux païens et à ceux qui doutent. Et elle révèle leur personnalité d'auteurs en quelque sorte, même si les thèmes qu'ils y traitent sont plus légers et moins approfondis que dans d'autres formes littéraires. Elle aide donc à percevoir particulièrement dans ces entrelacements, mais aussi parce qu'elle n'est indifférente à aucune sorte d'expression, cette nouveauté – due certes à une intertextualité prégnante, mais aussi à une redéfinition, naturelle ou savante, des genres. Par son œuvre épistolaire, l'auteur chrétien avoue en quelque sorte qu'il n'est pas hostile à la séduction et que le plaisir littéraire, et même une certaine forme de « divertissement » peuvent faire partie de ses préoccupations légitimes.

D'autres types de textes, assez rares cependant, confirment cette préoccupation, comme en témoignent des essais d'œuvres dramatiques, inspirées de la tragédie grecque, telle *La Passion du Christ*, attribuée à Grégoire de Nazianze, qui se présente comme un centon

d'Euripide. On la devine surtout dans une production poétique, assez peu importante certes, mais de qualité, une poésie qui s'inspire largement des formes poétiques de la Bible, notamment des divers aspects de la prière, des psaumes, des hymnes...

Le désir de séduction n'est pas absent non plus de quelques œuvres didactiques, souvent anonymes, influencées à la fois par les récits bibliques et par les romans en vogue : il n'est que de constater la part romanesque de certains actes apocryphes des apôtres ou d'une œuvre composite comme le « Roman pseudo-clémentin », qui présentent, associés à d'austères prédications, des intrigues, du suspense, des personnages typés, bons ou méchants et, bien sûr, des héros...

UN ART DE L'ÉLOGE.

Quel que soit le genre adopté, une grande partie des écrits chrétiens tente de promouvoir un modèle, un homme idéal, et manifeste la nécessité et la fonction capitale de l'éloge.

L'application de la règle de simplicité à l'éloge du juste, comme on l'a vu, montre bien la difficulté qu'affronte l'auteur chrétien, qui est la plupart du temps un pasteur, un pédagogue, dont le rôle est de désigner des modèles. Cette pastorale se développe de diverses manières en se coulant dans le moule de divers genres littéraires, spécialement adaptés à cela parce qu'ils concernent tout simplement l'homme et son instruction et qu'ils facilitent donc la présentation de ces modèles : homélie, lettre, texte hagiographique ou autobiographique... La part de l'éloge y est évidemment très importante, portant la marque, encore une fois, de l'intertextualité.

Une œuvre tout entière peut être en effet consacrée à un éloge, sous forme de panégyrique ou de discours funèbre. Plusieurs auteurs nous en fournissent de beaux exemples, des hagiographes naïfs aux orateurs habiles que sont les Cappadociens, qui n'ignorent rien des formes épидictiques de leur temps³⁶. Et ce *logos* implique alors une sorte de philosophie pratique de l'éloge, dont l'auteur met parfois en avant l'utilité, tout en contestant son usage habituel, de façon plus ou moins appuyée, et sous forme, précisément, de justification, surtout quand il s'agit de mettre en valeur un proche : ainsi Grégoire de Nazianze dans les discours funèbres consacrés à son frère Césaire (7,

1), à sa sœur Gorgonie (8, 1-3), à son ami Basile (43, 10). Malgré les protestations de simplicité à propos du portrait du juste, pour évoquer celui-ci l'auteur a recours aux moyens persuasifs de la rhétorique, alors même qu'il les nie. Il les utilise en fait habilement, a contrario, en développant un art subtil de la prétérition. Le renversement des valeurs provoque à l'évidence un renversement esthétique, qui naît à la fois de l'habileté du rhéteur et de l'intention du pasteur³⁷.

UN ART DE LA VARIATION.

Cette défense, contestation et illustration de l'éloge nous amène à considérer la façon dont ces auteurs usent du principe de la variation, dont les applications sont nombreuses. Elles peuvent concerner un outil de la rhétorique, comme il en est de l'éloge, décliné de façon contradictoire dans la perspective d'une pédagogie chrétienne. Il en est de même des allusions et des citations qu'on trouve souvent associées à un même thème mais qui sont adaptables à diverses démonstrations.

Il arrive aussi qu'un auteur traite de façon différente un même sujet en présentant des variations à l'intérieur d'un écrit ou, de façon transversale, dans plusieurs de ses œuvres, un sujet étant abordé diversement selon le genre adopté, comme pour enseigner un public varié, sensible à l'un ou l'autre aspect, sensible à l'un ou l'autre style. On perçoit en particulier cette manière dans les textes des auteurs dont on sait qu'ils ont été formés à la rhétorique et qui nous ont laissé une œuvre abondante et multiforme, tels Basile de Césarée, Grégoire de Nysse et spécialement Grégoire de Nazianze, qui peut aborder un sujet sous des facettes d'autant plus diverses qu'il fait appel à la fois à la diversité des genres littéraires et, de façon originale, à un important substrat autobiographique. On constate aussi l'usage habile de la variation chez les grands auteurs chrétiens de langue latine, tels Hilaire de Poitiers, Jérôme ou Augustin. Celle-ci peut paraître subtile redondance, fruit de la rumination des textes anciens comme de ceux de l'auteur lui-même, tout autant que du souci pédagogique. Elle manifeste cependant le souci d'une harmonie persuasive qui fait appel à la fois à la mémoire de l'auteur et à la mémoire du public, présent et futur.

En fait, au cours des premiers siècles chrétiens, on assiste bien à la naissance et au développement d'une nouvelle esthétique littéraire pour dire une foi nouvelle et un homme nouveau. Il convient de reconnaître cependant les défis d'un pareil projet, et d'imaginer aussi que la part des œuvres connues de la postérité n'est que le sommet de l'iceberg. Chaque auteur à sa façon, dès l'origine, se consacre à cette tâche, plus ou moins habilement, et il est souvent difficile de porter un jugement impartial sur cette littérature qui s'est voulue novatrice et parfois révolutionnaire.

UNE ÉTRANGE RÉCEPTION.

Les protestations d'inculture et de simplicité sont le plus souvent, de la part des auteurs chrétiens, des précautions oratoires, dont le but est essentiellement de marquer une différence, d'indiquer des limites aux premiers destinataires, ceux qui devront prendre le relais pour annoncer et commenter à leur tour la « bonne nouvelle ». Mais, justifiées assurément, de telles proclamations sont en partie responsables des jugements hâtifs portés au cours des siècles sur leurs écrits.

De l'Antiquité à l'époque moderne, dans la lignée de l'empereur Julien au IV^e siècle, des professeurs, des historiens des lettres, parfois chrétiens, ont refusé de considérer que les textes patristiques faisaient partie intégrante de la littérature grecque, à laquelle pourtant ces œuvres, sans conteste, appartiennent. Même dans le cas où les auteurs des manuels ont consenti à présenter la littérature de l'Antiquité tardive, longtemps négligée, les écrits d'inspiration chrétienne, jusqu'à une époque récente, y tenaient peu de place³⁸.

En outre, certains spécialistes chrétiens de ces textes ont rejeté ou négligé, souvent de façon surprenante et sans doute anachronique, l'esthétique prétendument païenne qu'elle pouvait à l'occasion manifester. À leurs yeux, la théologie et la spiritualité n'ont guère besoin d'une beauté d'ordre littéraire qui paraît céder à un idéal païen, comme l'exprime par exemple F. Boulanger dans sa présentation paradoxale du traité de Basile *Aux jeunes gens* : « Eux aussi (les auteurs chrétiens) connaissent, pour les avoir apprises au pied des chaires païennes, toutes les lois de la rhétorique ; et il leur

arrive même, plus souvent qu'à notre goût, de sacrifier par fantaisie de lettrés aux grâces païennes³⁹. » Cette beauté, et spécialement celle qui naît du raffinement stylistique et des images, semble aussi suspecte, aux yeux des moralistes, que celle des femmes qui apportent quelque soin à leur toilette.

On ressent donc avec regret un manque de perception, dans l'un et l'autre « camps », de la sensibilité littéraire qui a marqué pendant plusieurs siècles une création exceptionnelle et qui lui a permis de survivre jusqu'à nos jours.

Les œuvres des auteurs chrétiens, en s'appuyant sur les écrits bibliques, des textes fondateurs qui n'ont pas fait le substrat culturel des Grecs, prennent leur envol à partir d'eux, tout en étant imprégnés, pour la plupart, de la tradition de l'hellénisme, pour s'adresser à un public universel. La réflexion novatrice que certains ont menée sur le public, sur les genres, leur approche féconde de l'intertextualité ont produit des œuvres qui pourtant, malheureusement, n'ont pas été vraiment reçues comme des faits littéraires. Il semble juste néanmoins de déduire que l'originalité du projet a contribué à créer, malgré la diversité des hommes qui l'ont mis en œuvre, une nouvelle esthétique. L'examen plus approfondi, interdisciplinaire de cette production, amorcé par les nouvelles générations de chercheurs, permettra sans nul doute de développer la compréhension de ces écrits subtils.

Si l'on doit admettre que l'esthétique n'est pas le but premier des auteurs chrétiens, on ne peut nier qu'elle a préoccupé la plupart d'entre eux, en reconnaissant que « la recherche de l'élégance... soutient toujours l'urgence de louer, de confesser et de convaincre », mais que la « beauté » pour eux cherche moins à « orner qu'à sculpter la forme d'une pensée⁴⁰ ». Cette préoccupation sous-jacente peut être devinée dans le mot de l'auteur anonyme de l'un des premiers écrits du christianisme, adressé à un païen, l'*Épître à Diognète* : « Je prie Dieu, de qui nous vient le don de parler et d'entendre, qu'il nous accorde le langage le plus propre à te rendre meilleur, toi qui m'écoutes, et qu'il te donne de m'écouter de manière à ne pas être un sujet de tristesse pour moi qui te parle⁴¹. »

l'Église , 51, 1993, p. 12-13.

2 .

Voir M. ALEXANDRE , « Les écrits patristiques grecs comme corpus littéraire », dans *Les Pères de l'Église au XX^e siècle. Histoire, littérature, théologie – L'aventure des Sources Chrétiennes* , Patrimoine Christianisme, Paris, Les Éditions du Cerf, 1997, p. 163-187 ; J.-C. FREDOUILLE , « Les écrits patristiques latins comme corpus littéraire », *ibid.* , p. 179-201.

3 .

A. LE BOULLUEC , dans S. Saïd, M. Trédé, A. Le Boulluec, *Histoire de la littérature grecque* , coll. 1^{er} Cycle, PUF, Paris, 1997, p. 631.

4 .

CLÉMENT D' ALEXANDRIE , *Protreptique* , trad. C. Mondésert, SC 2 bis, Les Éditions du Cerf, Paris, 1949.

5 .

THÉODORET DE CYR , *Correspondance* , t. I, 12 à Palladios, trad. Y. Azéma, SC 40, Les Éditions du Cerf, Paris, 1982 .

6 .

ORIGÈNE , *Contre Celse* VII, 60, trad. M. Borret, SC 150, Les Éditions du Cerf, Paris, 1969.

7 .

Voir ORIGÈNE , *Contre Celse* , VII, 59.

8 .

BASILE DE CÉSARÉE , *Homélies sur l'Hexaéméron* VI, PG 29, 120D (trad. L. Méridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse* , Rennes, 1906, p. 58-59).

9 .

OTHÉODORET DE CYR , *Thérapeutique de maladies helléniques* , trad. P. Canivet, SC 57.1, Les Éditions du Cerf, Paris, 1958.

10 .

ORIGÈNE , *Contre Celse* , VI, 1 ; trad. M. Borret, SC 147, Les Éditions du Cerf, Paris, 1969.

11 .

JEAN CHRYSOSTOME , *Sur le sacerdoce* , V, 7 ; trad. A.-M. Malingrey, SC 272, Les Éditions du Cerf, Paris, 1980.

12 .

BASILE DE CÉSARÉE, *Éloge du martyr Gordios* , PG 31, 491 C-492B, trad. L. Méridier, *L'influence* , p. 63.

13 .

THÉOPHILE D' ANTIOCHE , *À Auto lycos* , I, 1, éd. G. Bardy, trad. J. Sender, SC 20, Les Éditions du Cerf, Paris, 1948.

14 .

M. ALEXANDRE , « Pour une approche culturelle de la patristique », dans *Vingt ans d'études patristiques dans le monde. Actes du colloque du 8 septembre 2001* , *Connaissance des Pères de l'Église*, 85, p. 102.

- 15 . A. et C. GUILLAUMONT , *Traité Pratique ou Le Moine* , t. I, Introduction, SC 170, p. 116.
- 16 . DÉMÉTRIUS , *Du Style* , éd. P. Chiron, CUF, Paris, 1993, 55-66, § 190-235 (le style simple, τὸ ἁπλόν).
- 17 . AUGUSTIN, *De doctrina christiana* , IV, 19, 38 ; trad. G. Combès, J. Farges, *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 11, 1^{re} série : *Opusculs XI. Le magistère chrétien* , Paris, 1949.
- 18 . LACTANCE , *Institutions divines* , V ; trad. P. Monat ; SC 204, Les Éditions du Cerf, Paris, 1973.
- 19 . CLÉMENT D' ALEXANDRIE , *Stromates* I, 10, 48, 1 ; trad. M. Caster, SC 30, Les Éditions du Cerf, Paris, 1951.
- 20 . BASILE DE CÉSARÉE , *Lettres* , 333 ; trad. Y. Courtonne, t. III, 339, Paris, CUF, 1966.
- 21 . BASILE DE CÉSARÉE , *Lettre* 340, *ibid* .
- 22 . Voir à ce sujet M. Alexandre, « La culture grecque servante de la foi. De Philon d'Alexandrie aux Pères grecs » dans A. Perrot (éd.), *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive* , Études de littérature ancienne, 20, Éditions Rue d'Ulm, Paris 2012, p. 31-60 ; cf. J.-C. Fredouille, « Conclusion : Artificium ex eloquentia », dans P. Galland-Hallyn et V. Zarini (éds), *Manifestes littéraires dans la latinité tardive* , Études Augustiniennes, Série Antiquité, 188, Institut d'Etudes Augustiniennes, 2009, spécialement p. 349-351.
- 23 . BASILE DE CÉSARÉE , *Aux jeunes gens sur la manière de tirer parti des lettres helléniques* , 3 ; trad. F. Boulenger, CUF, Paris, 1965.
- 24 . GRÉGOIRE DE NAZIANZE , *Discours* 43, 11 ; trad. J. Bernardi, SC 384, 1992.
- 25 . THÉODORET DE CYR , *Correspondance* , t. II, 62 ; trad. Y. Azéma, SC 98.
- 26 . GRÉGOIRE DE NAZIANZE , *Discours* 43, 13 ; trad. J. Bernardi, SC 384.
- 27 . Voir, dans ce même volume, la contribution de G. DORIVAL , « Les formes et les modèles littéraires ».
- 28 .

G. DORIVAL , « Existe-t-il une recherche proprement littéraire dans le domaine de l'Antiquité tardive ? », *TOPOI* , 4, 2, 1994, p. 661.

29 .

La Bible d'Alexandrie. 1. *La Genèse* , Avant-propos, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, p. 9.

30 .

HERMAS , *Le Pasteur* , éd. R. Joly, Introduction, SC 53 bis, p. 57.

31 .

Voir, pour quelques-uns de ces aspects, C. MONDÉSERT (éd.), *Bible de tous les temps, Le monde grec ancien et la Bible* , Paris, Beauchesne, coll. « Bible de tous les temps », 1984.

32 .

Sur ce sujet, voir l'ouvrage d'O. MILLET, P. DE ROBERT , *Culture biblique* , PUF, Paris, 2001.

33 .

Voir M.-A. CALVET -SEBASTI , « L'usage des citations dans la correspondance des auteurs grecs chrétiens », dans J. Schneider (éd.), *La lettre gréco-latine. Un genre littéraire ?* Collection de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 52, Série littéraire et philosophique, 19, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Lyon, 2015, p. 225-241.

34 .

MÉTHODE D' OLYMPE , *Le Banquet* , éd. H. Musurillo et V. H. Debidour, Introduction, SC 95, 1963, p. 30.

35 .

Voir dans ce volume G. DORIVAL , « Les formes et les modèles littéraires ».

36 .

Voir L. PERNOT , *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain* , t. I : *Histoire et techniques* ; t. II : *Les valeurs* , Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité 138, Paris, 1993 – quelques pages concernent le christianisme, t. II, p. 773-791.

37 .

Voir M.-A. CALVET -SEBASTI , « Les détours de l'éloge. Leçons de beauté des Pères cappadociens », dans *La beauté chez les Pères* . Actes des 20^{es} Rencontres nationales de patristique de Carcassonne, *Connaissance des Pères de l'Église* , 111, septembre 2008, p. 47-61.

38 .

Voir notamment, à propos de l'enseignement et de la recherche, G. DORIVAL , « Existe-t-il une recherche proprement littéraire dans le domaine de l'Antiquité tardive ? », p. 653-654.

39 .

F. BOULANGER dans *Basile de Césarée, Aux jeunes gens* , Introduction, p. 15.

40 .

M.-O. BOULNOIS , dans *Histoire chrétienne de la littérature. L'Esprit des lettres de l'Antiquité à nos jours* , sous la dir. de J. Duchesne, Paris,

Flammarion, 1996, p. 27.

41 .

Épître à Diognète , 33 ; trad. H. I. Marrou, SC 33 bis, 1951 (2^e éd.).

Les éditions des textes patristiques

Martin WALLRAFF*

L'histoire des éditions imprimées de textes patristiques commence à peu de chose près en même temps que l'histoire de l'impression typographique. En plus de la Bible et des différents textes théologiques du Haut et du Bas Moyen Âge, la première génération d'imprimeurs s'est intéressée d'emblée aux Pères de l'Église : grâce à l'imprimerie, les œuvres d'Augustin et de Jérôme en particulier furent rendues accessibles à un plus grand public. Pour les auteurs grecs, la situation était plus difficile, d'un double point de vue culturel et technique : culturellement, d'abord, parce que, durant le Moyen Âge latin, les textes grecs originaux n'étaient de toute façon lus et répandus que dans de rares cas ; techniquement, ensuite, parce que l'impression du grec faisait surgir de toutes nouvelles exigences (il suffit de songer aux signes critiques du grec, esprits et accents !). Le fait que ces deux difficultés aient pu être résolues en un temps relativement bref est à mettre surtout en rapport avec l'afflux d'érudits grecs et de manuscrits grecs en Italie, à la suite de la chute de Constantinople en l'an 1453. Ce n'est donc pas par hasard que les premières éditions grecques sont apparues en Italie¹. Bien sûr, un problème se posait à cause de l'écriture manuscrite grecque habituelle de l'époque, qui se prêtait mal à l'imprimerie typographique : cette écriture est riche en ligatures et respecte peu l'alinéa. Les « Grecs du Roi » de Claude Garamond, apparus au milieu du xvi^e siècle et devenus par la suite des modèles typographiques, sont beaux, mais infiniment compliqués à utiliser : le compositeur a dû disposer de plus de 500 signes différents dans sa

casse² ! À l'époque de l'humanisme italien du ^{xv}^e siècle, à Venise, ce fut le mérite décisif d'Aldus Manutius (Teobaldo Manucci) d'élaborer une écriture à la fois praticable et adaptée aux attentes esthétiques de l'époque³. C'est à l'érudition de cet éditeur de génie que l'on doit la sélection des premiers textes patristiques grecs imprimés : les lettres de l'évêque néo-platonicien Synésios de Cyrène (1499), puis les poèmes (1504) et discours (1516) de Grégoire de Nazianze. Ce choix montre déjà que les critères théologiques n'étaient pas déterminants, mais bien plutôt les critères philologiques et littéraires. L'intérêt majeur des humanistes allait à l'Antiquité classique dont les écrits, une fois redécouverts, devinrent des modèles, tant pour la forme que pour le contenu. De cette manière – et presque par hasard – des écrits de l'Antiquité chrétienne attirèrent parfois une égale attention⁴.

Indépendamment de cela, il était encore courant durant tout le ^{xvi}^e siècle que des œuvres patristiques grecques soient lues et reçues dans le texte original, sur la base des manuscrits, et qu'ensuite seulement, on en publie une traduction latine, mais non l'original grec. Pour de nombreux textes, la publication d'une traduction humaniste (d'ailleurs plus ou moins fiable) précède l'*editio princeps* du texte original, parfois de plusieurs décennies. Les *Opera omnia* d'Athanase d'Alexandrie – un auteur parmi les Pères grecs qui éveilla très tôt l'intérêt des éditeurs – en fournissent un bon exemple. Alors qu'à Paris, une édition complète en latin était déjà imprimée en 1519 et qu'auparavant de nombreux textes en latin circulaient déjà, la première publication d'un texte en langue grecque ne se fit qu'en 1570. Une édition complète proprement dite fut réalisée seulement en 1601⁵.

Dans les débats théologiques intenses qui ont marqué le temps de la Réforme, la référence aux Pères de l'Église jouait fréquemment un rôle décisif. C'est ainsi que, dans l'entourage du moine augustinien Martin Luther, on retrouvait souvent l'œuvre d'Augustin, disponible très tôt sous forme imprimée⁶. En revanche, en ce qui concerne les textes grecs, l'activité éditoriale de cette période fut empreinte d'un certain arbitraire, lié à la disponibilité des manuscrits. On peut dire de façon plus générale que les éditions de textes patristiques grecs virent le jour souvent trop tard pour influencer substantiellement le contenu des démêlés issus de la Réforme. Tout au plus Bâle, centre d'érudits, a-t-il pu faire exception, car Humanisme et Réformation s'y côtoyaient et s'y influençaient avec une intensité et une réciprocité comme nulle

part ailleurs⁷ . C'est seulement dans la seconde moitié du xvi^e siècle que commencèrent les recherches ciblées de textes et de manuscrits, inspirées soit par un désir de savoir théologique, soit plutôt par l'*éthos* de la découverte propre à l'humanisme. C'est dans ce contexte que parurent les premières éditions collectives significatives, telles celles des décisions conciliaires et des historiens ecclésiastiques des premiers siècles⁸ , ainsi que des Pères de l'Église ayant une prétention théologique normative. On peut nommer ici en premier lieu la *Bibliotheca Sanctorum Patrum* de l'ecclésiastique catholique Marguerin de la Bigne en 1575, qui fut rééditée plusieurs fois pendant les siècles suivants et fut amplement diffusée⁹ . Il est presque superflu de faire remarquer à ce propos que la critique de texte ne se situait guère au premier plan de ses préoccupations. Si ce n'est lorsqu'on se contentait de rééditer simplement des parutions existantes (qui s'appuyaient souvent de leur côté sur une base manuscrite peu fiable), il n'était pas rare que l'on utilisât des *codices* préalablement élaborés par les réfugiés grecs qui avaient quitté l'ancien empire byzantin après la prise de Constantinople, puis celle des derniers territoires grecs, dans la seconde moitié du xv^e siècle, parfois dans un souci avant tout commercial¹⁰ . De toute façon, on ne consultait qu'exceptionnellement plus d'un manuscrit. Ainsi donc, l'histoire de la réception fut initiée par des textes de moindre qualité.

C'est grâce à l'immense diligence des Bénédictins de la Congrégation de Saint Maur¹¹ que l'on put observer un progrès qualitatif et quantitatif dans l'activité éditoriale. Cette congrégation réformée, fondée entre 1610 et 1630, s'était étendue en très peu de temps sur l'ensemble du territoire francophone. À son apogée, environ 180 cloîtres et 1700 moines en relevaient ; l'engagement intellectuel et scientifique pour la théologie et plus particulièrement pour l'histoire de l'Église faisait partie intégrante de la spiritualité de la congrégation. Grâce au talent d'organiseurs de quelques hommes de premier plan et avec l'appui des nombreux couvents dans lesquels on trouvait les collaborateurs nécessaires, on a pu entreprendre d'énormes projets éditoriaux qui ont été menés à terme en des temps souvent étonnamment brefs. Jean Mabillon (1632-1707) est assurément le grand penseur et le *spiritus rector* de la première période¹² . Le premier volume de son édition des œuvres de Bernard de Clairvaux parut en 1667 : il devait servir de modèle pour l'activité

éditoriale ultérieure. L'histoire de l'Ordre lui-même représentait le point de départ de cette entreprise. Ainsi, ce ne sont pas des auteurs de l'Antiquité tardive, mais bien Lanfranc, Anselme de Canterbury et le susnommé Bernard qui ont fourni les premiers thèmes de travail. Pendant la seconde période, on s'intéressa de surcroît aux auteurs patristiques latins ; l'édition des œuvres d'Augustin, qui commença de paraître en 1680, devait devenir particulièrement célèbre. À ce propos, Claude Martin (1619-1696) joua un rôle primordial en enseignant de son côté aussi les Pères grecs aux nouvelles recrues de l'Ordre.

Parmi ses élèves, le plus éminent fut Bernard de Montfaucon (1655-1741), l'un des plus grands érudits de tous les temps dans le domaine de la patristique grecque¹³. C'est à son initiative que l'on doit les grandes éditions d'auteurs grecs, éditions dont l'importance est toujours d'actualité. Il fonda son travail sur une étude approfondie des manuscrits grecs ; Montfaucon peut être considéré comme le fondateur de la paléographie grecque. Il rédigea la *Paleographia graeca* (1708), un traité qui a formé des générations d'étudiants et d'érudits. Les œuvres d'Athanase (3 volumes, 1698) et de Jean Chrysostome (13 volumes, 1718-1738) nous viennent directement de lui. L'édition des œuvres qui nous restent d'Origène (4 volumes, 1733-1759) fut inspirée et en partie cogérée par lui. L'artisan principal en fut son confrère, Charles de la Rue (1684-1739), qui ne put toutefois pas participer à l'achèvement de l'édition en raison d'une attaque d'apoplexie qui le frappa en 1737. L'œuvre fut alors achevée par son neveu, Vincent de la Rue, lui aussi Mauriste. L'édition d'Origène montre que, si les moines de la congrégation de Saint-Maur étaient animés par un sens ecclésial et des préoccupations théologiques évidentes, ils ne laissèrent pas pour autant la condamnation d'Origène par l'Église officielle influencer leur regard sur son importance théologique. L'édition des œuvres de Basile de Césarée (3 volumes, 1721-1730, initiée par Julien Garnier, achevée par Prudent Maran), fut également un succès et rééditée en plusieurs tirages. Alors que l'ordre était déjà en train de se désagréger à cause de la crise janséniste, en 1778, après trois quarts de siècle de préparation, sortit des presses le tome I des œuvres de Grégoire de Nazianze, dont l'édition n'a jamais pu être achevée, car la Congrégation disparut dans les troubles de la Révolution Française (le

dernier supérieur fut assassiné à Paris en 1792).

Toutes ces éditions répondent aux mêmes standards élevés : le texte est directement copié sur les manuscrits, les variantes importantes de la tradition sont signalées par des annotations, et une traduction latine est toujours jointe. Bien sûr, on peut certainement critiquer le choix des manuscrits (on relève pratiquement toujours une préférence pour les *codices* de la Bibliothèque Royale de Paris, plus facilement accessibles, même si, la plupart du temps, la valeur des volumes ne le justifiait pas). Bien sûr, on peut encore déplorer le manque de minutie dans la réalisation, ou l'hétérogénéité de la méthode due au nombre important des assistants. Cependant, par rapport aux textes précédents, l'amélioration est considérable. Certains textes furent même édités ainsi pour la première fois. La suite de l'histoire démontre qu'il ne fut pas simple de surpasser la norme ainsi atteinte. Un grand nombre de textes revus par Montfaucon et ses frères Mauristes sont, en passant par la réédition de Migne, jusqu'à aujourd'hui le fondement de tout travail scientifique.

Cette réédition de l'Abbé Jacques-Paul Migne (1800-1875) est un phénomène unique dans l'histoire de la recherche¹⁴. Pour le résumer en une formule, on pourrait dire qu'il s'agit du transfert de la « révolution industrielle » dans le domaine de la patristique. L'orientation unilatérale vers le profit, l'exploitation de la main-d'œuvre, les méthodes de production industrielles, une diffusion sur le marché à la plus grande échelle possible – tout cela caractérise les activités éditoriales de Migne tout comme de nombreuses autres entreprises économiques de l'époque. La phase de la Restauration après le siècle des Lumières et la Révolution en compose l'arrière-plan ecclésiastique, c'est-à-dire la réapparition de l'intérêt pour le Moyen Âge, l'histoire de l'Église et la tradition catholique. C'est dans cette ambiance intellectuelle et sociale que Migne, ordonné prêtre en 1824, exerçait à Paris depuis 1833 les fonctions de journaliste et d'éditeur. Il s'était donné pour tâche l'élévation du niveau culturel du clergé catholique et des paroisses. Il ne considérait pas cette mission seulement du point de vue du contenu (voir, entre autre, sa célèbre *Bibliothèque universelle du clergé*, une immense collection d'ouvrages rassemblant toutes les informations imaginables sur l'Église et la théologie), mais aussi au niveau de la production et de la vente qu'il prenait lui-même énergiquement en main. Ses *Ateliers Catholiques*

employant parfois jusqu'à 600 ouvriers, englobaient une fonderie de caractères, une imprimerie, un atelier de reliure et une librairie. Cet empire médiatique colossal a produit en moyenne un livre tous les dix jours pendant trente ans¹⁵. À partir des années 1840, Migne a consacré à la patristique une part importante de sa production. En deux collections monumentales, il voulait rendre accessible et abordable d'un point de vue pécuniaire l'ensemble des écrits des Pères grecs et latins. Le but n'était donc pas académique, mais toujours et encore l'élévation du niveau culturel du monde catholique. Dans combien de presbytères on aura acheté ces centaines de tomes pour les déposer sur des étagères, il est difficile de le dire aujourd'hui, tout autant que de savoir qui les aura lus. L'entreprise doit cependant avoir été rentable d'un point de vue économique et jusqu'à aujourd'hui, « Le Migne » est l'édition de littérature patristique la plus répandue dans les bibliothèques scientifiques.

Migne concevait dans un sens très large ceux des auteurs qui pouvaient être comptés parmi les Pères de l'Église : du côté latin, on trouvait tous les auteurs jusqu'au Pape Innocent III (†1216) ; du côté grec, on fixa la limite au Concile de Florence (1439). Migne a rassemblé avec passion toutes les éditions imaginables qu'il pouvait trouver, pour les réimprimer dans son *Patrologiae cursus completus*. Un réseau international d'amis et d'assistants l'aidait dans son entreprise, en achetant et louant des livres. Jean-Baptiste Pitra (1812-1889), devenu plus tard le bibliothécaire de la Bibliothèque vaticane, joua un rôle prépondérant dans cette entreprise – il en était la véritable tête au sens scientifique¹⁶. D'ailleurs, il serait faux de croire, comme on peut souvent le lire, que la patrologie de Migne était exclusivement constituée de rééditions de qualité variable : on y trouve de toute évidence quelques nouvelles éditions de valeur scientifique plus grande¹⁷. Migne ne s'y opposait pas, sans peut-être comprendre lui-même les enjeux de la question, mais il s'en tenait à deux critères simples : il fallait que cela aille vite et ne coûte pas trop cher. En outre, que les textes qu'il utilisait fussent ou non exempts de droits d'auteurs, n'était pas pour lui une préoccupation essentielle. C'est pour cette raison qu'il dut faire face à de nombreux procès durant toute sa vie. Il s'en accommodait, afin de pouvoir produire rapidement et à peu de frais, sans autres considérations. Et il réussit : de 1844 à 1855 parut la *Series latina* en 217 tomes, puis, à partir de 1857, la *Series Graeca*,

où des traductions latines sont à chaque fois ajoutées aux textes grecs. 161 tomes de cette série avaient paru, et ainsi la grande œuvre était presque terminée, lorsque, dans la nuit du 12 février 1868, un important incendie détruisit l'énorme établissement de Migne. Les maquettes de la *Patrologie* furent détruites, en tout 627 855 plaques de reproduction correspondant à 582 722 kilogrammes de plomb furent réduites en cendres¹⁸. Il manquait seulement encore trois feuillets au dernier volume de la *Series Graeca* ; si l'incendie avait eu lieu quelques jours plus tard, cette œuvre monumentale aurait pu être achevée !

Le « Migne » a été réédité plusieurs fois pendant le ^{xx}^e siècle ; on publia également des *indices* généraux pour toute la série grecque¹⁹. Même si la valeur scientifique et la rigueur de cette collection sont modiques, il n'en reste pas moins qu'elle a facilité l'accès aux textes, et jamais cela ne fut mis en doute. Des savants toutefois en critiquèrent la qualité. Eduard Schwartz la nomma même la « cloaca maxima » des éditions patristiques²⁰ – et cependant il en dépendait, comme tous les autres. Entre temps, bien sûr, de nombreux écrits – spécialement les principaux – parurent dans de nouvelles éditions critiques, et « Migne » s'en trouva ainsi fréquemment dépassé jusqu'à ne plus être utilisable. Pour cette raison, il semble fort anachronique qu'Adalbert Hamman ait tenté, dans la seconde moitié du ^{xx}^e siècle, d'actualiser et de compléter la collection de Migne pour son versant latin. Malgré tout, les cinq tomes du « Supplément » (1958-1975) sont une aide importante pour l'exploitation du Migne. Néanmoins, l'avenir appartenait aux nouvelles éditions critiques, répondant à des normes méthodologiques strictes et fondées sur un matériau textuel plus riche²¹.

Cette nouvelle ère vit le jour avec les grandes entreprises scientifiques du ^{xix}^e siècle. On peut qualifier ce siècle « d'historique » : la « découverte de l'Histoire » – qui s'était accomplie dans la seconde moitié du ^{xviii}^e siècle comme le fruit tardif des Lumières – s'étendit dorénavant à l'ensemble de la vie intellectuelle. Petit à petit, tous les phénomènes furent « historicisés », c'est-à-dire revus et compris (et de la sorte aussi relativisés) en fonction de leur insertion dans le temps. N'échappèrent pas même à ce phénomène des réalités dressées jusque là comme des rocs fermes et inébranlables dans le cours du temps, telles que l'Écriture Sainte ou le dogme ecclésial et, finalement aussi, le personnage de Jésus en tant que figure historique. Ce processus

toucha également la littérature patristique, qui n'avait plus le rang d'une grandeur normative des premiers temps, refermée sur elle-même à l'instar d'un monolithe (comme c'était le cas encore, au fond, chez Migne) : elle devint un élément du processus historique de la genèse de la chrétienté. Ce n'est donc pas étonnant si la première grande entreprise scientifique dans ce domaine ne s'envisageait plus seulement dans le cadre étroit de la théologie, mais fut conçue dans le contexte de la philologie classique. Il s'agit du *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) de l'Académie des Sciences de Vienne²². Il faut en parler ici à cause de son importance primordiale, même si, comme son nom l'indique, il n'est composé que de textes latins.

Sa fondation en 1864 s'intègre dans la réorganisation en grand de la recherche historique. L'historicisme eut pour conséquence que les matières concernées par l'histoire devinrent les disciplines dominantes, dans les universités européennes, durant tout le XIX^e siècle. Les esprits les plus vifs et les plus doués se consacraient à la recherche de l'Histoire. On put instaurer des réseaux internationaux, et des entreprises d'envergure qui devaient durer des années, voire des décennies, virent le jour. En plus des Universités, les Académies jouaient également un rôle prépondérant, car elles pouvaient offrir la continuité institutionnelle nécessaire à de telles entreprises. À côté de la vénérable *Académie française* à Paris, déjà fondée en 1635, l'Académie des Sciences prussienne acquit une importance particulière : sa fondation en l'an 1700 par l'homme de génie qu'était Leibniz est étroitement liée aux Lumières. Au XIX^e siècle, elle représenta la base de l'organisation sur une nouvelle échelle de l'étude de l'Histoire, menée avec la discipline et l'efficacité prussiennes. Il s'agissait de reclasser les « Archives du Passé » : c'est ainsi que s'exprimait le grand historien Theodor Mommsen lors de son discours inaugural à l'Académie de Berlin en 1858²³. Par cette formule, il faisait allusion à son propre grand projet, à savoir le monumental *Corpus Inscriptionum Latinarum*, dans lequel l'ensemble des inscriptions latines existantes devaient être regroupées et éditées. La dimension ambitieuse de certains projets de cette époque est aujourd'hui stupéfiante. En reprenant la belle expression de Arnold Esch, ils sont comme « d'énormes moissonneuses-batteuses qui dévorent des pans entiers de tradition pour les trier et les débiter ensuite en bottes compressées de tradition

retravaillée²⁴ ». Tous les projets ne purent être réalisés. Cependant, ceux qui concernent en particulier la patristique font de toute évidence partie de la réussite de la politique scientifique de l'époque et ce, malgré les épreuves et les rebondissements qu'a connus un ^{xx} e siècle secoué par les crises.

Le premier projet fut, comme il a été dit plus haut, le Corpus de Vienne des Pères de l'Église latins. Sa création en 1864 était liée au projet déjà existant d'un *Thesaurus Linguae Latinae* ²⁵ , c'est à dire un ouvrage lexical d'envergure qui ne devait pas seulement recenser la latinité classique, mais aussi la littérature de l'Antiquité tardive jusqu'au ^{vi} e siècle. Pour les Pères de l'Église en particulier, l'état de la publication était tellement peu satisfaisant que les textes durent être réédités. Le *Thesaurus* n'a pas vu le jour à l'époque (il ne fut entrepris que bien des années plus tard, à Munich : il se trouve aujourd'hui en voie d'achèvement), pourtant la réalisation de la collection fut quand même amorcée. Dans ce but, le 24 février 1864, une commission fut créée à la demande du philologue classique J. Vahlen : on l'intitula « *Kirchenväterkommission* (Commission des Pères de l'Église) ». Elle avait pour tâche « la publication d'un corpus de textes rectificatifs critiques des Pères de l'Église latins²⁶ ». Quelques jours plus tard, déjà, des directives de référence fondamentale purent être mises en place – directives qui devaient rester inchangées pour des décennies et qui, selon leur première intention, influencent encore le travail jusqu'à aujourd'hui²⁷ . Tous les textes devaient être intégralement reconstitués d'après les meilleurs manuscrits. Un appareil critique devait documenter toutes les variantes des manuscrits de façon complète et transparente. Un autre appareil indiquant les textes similaires regrouperait séparément les citations, les sources et les parallèles. Des index étendus permettraient d'exploiter le texte. Il faut se rendre compte du progrès que cela signifiait, car ce qui à l'époque représentait de nouvelles exigences est devenu aujourd'hui un standard généralisé pour les éditions scientifiques.

Bien sûr, dès le début, l'entreprise avait pour seule tâche de produire des « recensions critiques et fiables ». L'interprétation comme telle du texte « aussi bien théologique que historico-philologique n'est pas comprise dans les limites de cette entreprise²⁸ ». Cela changera plus tard pour les *Griechische Christliche Schriftsteller* . Cette restriction représente néanmoins un avantage, dans la mesure où ainsi la

réalisation d'une édition pouvait être achevée dans des délais raisonnables, puisque l'éditeur ne se voyait pas contraint de résoudre dans l'introduction tous les problèmes historiques et théologiques liés au texte.

Le travail progressait rondement. Dans la première moitié du siècle, c'est-à-dire, en fait, la période qui s'étend jusqu'à la Première Guerre Mondiale, plus de 60 volumes furent édités – presque autant que durant la centaine d'années écoulée depuis lors. Cette performance impressionnante fut rendue possible grâce à l'aide de nombreux collaborateurs qui ne venaient pas seulement du milieu universitaire, mais aussi du cercle des professeurs de lycée. À l'époque, il n'était pas inhabituel qu'ils menassent des recherches scientifiques en plus de leur activité d'enseignant. Bien sûr, il faut aussi préciser que de nombreux textes édités durant cette période se prêtaient à un travail de compilation assez simple en raison de l'histoire de leur tradition : tel est le cas de Cyprien et Tertullien, Minucius Felix et Firmicus Maternus. Pour ces textes, soit les manuscrits conservés étaient relativement peu nombreux, soit, parmi les manuscrits existants, seul un petit nombre était pris en compte. Les auteurs de textes plus importants et dont la tradition manuscrite était plus riche – Ambroise, Augustin, Jérôme – furent traités beaucoup plus tard et, pour certains d'entre eux (tel Jérôme), en partie seulement, voire pas du tout.

Parallèlement au travail éditorial au sens propre, on continuait à sonder la tradition manuscrite. On consulta systématiquement les bibliothèques européennes à la recherche de ce genre de manuscrits, afin de mettre en place une base solide pour le travail éditorial. On découvrit de cette manière plus d'un écrit encore inconnu jusque là, même d'auteurs importants. L'étude de la transmission des œuvres d'Augustin est une entreprise d'importance qui se poursuit encore aujourd'hui²⁹ : il faut expertiser des centaines de documents, les classer et en estimer la valeur intrinsèque.

La Première Guerre Mondiale et la chute de la Monarchie austro-hongroise qui en résulta ont entraîné une grave césure dans le travail de la Commission et du Corpus viennois. Certaines œuvres ne purent être éditées qu'avec un grand retard, d'autres disparurent carrément du projet, comme par exemple les *Inscriptiones Christianae Latinae Veteres* de E. Diehl, qui furent imprimées à part³⁰. Cependant, le

travail ne cessa pas complètement. Avec le déclin apparut la « concurrence », sous la forme d'une collection née en Belgique, le *Corpus Christianorum* . Mais, du fait de sa conception et de son profil, cette édition ne représente qu'en partie une rivale ; il faudra y revenir bientôt plus en détail. Le projet viennois prit bien sûr un plus grand essor après la Seconde Guerre Mondiale, quand les capitaux et les bases institutionnelles furent de nouveau plus ou moins stables. Plus récemment, ce sont les écrits d'Augustin et d'Ambroise qui sont au centre de l'intérêt, et certains grands projets éditoriaux dans ce domaine purent être initiés et en partie achevés³¹ . Parallèlement, on réimprime d'anciennes éditions remaniées. Depuis 2014, les volumes du Corpus de Vienne (CSEL) sont publiés par la maison De Gruyter (Berlin).

Si jamais les pères fondateurs ont imaginé de rééditer selon les normes décrites ci-dessus l'ensemble des écrits en question en un espace de temps prévisible, il est évident aujourd'hui que c'était là une illusion. Et ce, non seulement à cause des conjonctures de la première moitié du xx^e siècle, mais aussi pour des raisons relatives au sujet lui-même. Abstraction faite de l'étendue du matériau textuel concerné, c'est la richesse de la tradition manuscrite qui constitue la difficulté la plus importante. Les deux auteurs déjà nommés (Augustin et Ambroise), en particulier, ont été souvent lus durant tout le Moyen Âge et, de ce fait, aussi souvent recopiés. Les commentaires des Psaumes d'Augustin, très populaires, comprennent presque 2 000 colonnes étroitement imprimées dans l'ancienne édition de Migne, et jusqu'au xii^e siècle, on en a conservé environ 350 manuscrits³² . Eu égard à de telles dimensions, il est remarquable que la collection, selon les propres dires de ses responsables, contienne pour l'instant plus d'un tiers de la totalité des textes inventoriés³³ . La collection a maintenant dépassé le tome numéro 100. Cependant, un bon nombre des volumes déjà parus sont sous-divisés. Cela signifie qu'en vérité, la collection a déjà dépassé de beaucoup les 100 tomes. La numérotation, comme il ne peut en être autrement dans une entreprise aussi ancienne, est devenue parfois quelque peu désordonnée au fil des ans. C'est pourquoi il est plutôt recommandé, pour une exploitation rapide, de consulter via internet un sommaire constamment actualisé³⁴ .

Il fallut attendre une génération après la création du CSEL pour que l'entreprise voie surgir à ses côtés une initiative jumelle pour la

littérature patristique grecque. Le 10 février 1890, Adolf Harnack fut engagé en tant que membre titulaire de l'Académie des Sciences prussienne de Berlin. Il était âgé d'à peine 40 ans et avait été appelé à Berlin seulement deux ans auparavant. Son admission fut essentiellement appuyée par Theodor Mommsen, le prince de l'activité scientifique d'alors à Berlin. Certains indices donnent à penser qu'il espérait introduire par là un autre grand projet à l'Académie, précisément une collection éditoriale consacrée à la patristique³⁵. Exactement un an après l'admission de Harnack, l'Académie approuva le plan d'un *Corpus Patrum Graecorum Antenicenorum*. Dans la demande de ratification, on n'avait pas manqué d'évoquer le projet viennois et, peut-être, sa fierté prussienne a-t-elle empêché le ministre compétent d'oser un éventuel refus. Bien sûr, le projet berlinois se différenciait de l'autrichien sur quelques points fondamentaux.

D'abord, on ne prit en compte d'emblée qu'un corpus d'écrits limité, à savoir seulement les auteurs grecs chrétiens (« Die griechischen christlichen Schriftsteller », GCS) *des trois premiers siècles*, donc jusqu'à Constantin, ce qui représente une quantité de textes que l'on peut facilement traiter. Dans sa requête de 1891, Harnack espérait pouvoir mener son projet à terme « en plus ou moins 10 ans³⁶ ». À vrai dire, on se rendit compte plus tard qu'un délai aussi court était complètement illusoire, mais aussi qu'il valait mieux abandonner l'idée de limiter le projet à la période pré-constantinienne. D'autre part, le thème choisi obéissait à une toute autre motivation. Alors qu'à Vienne, c'est un intérêt surtout philologique qui avait orienté le travail et que, de ce fait, les éditions devaient en premier lieu satisfaire ce besoin, l'histoire des religions occupait le premier plan des préoccupations de l'historien de l'Église qu'était Harnack. Outre les informations indispensables sur la tradition et la critique du texte, les préfaces éditoriales devaient donc inclure des notes sur l'importance historique de l'écrit en question³⁷. Une modification eut un retentissement particulier : pour la première fois le latin était abandonné en tant que langue de l'apparat et de la préface (c'était renoncer à une très ancienne tradition dans la philologie de l'édition). À sa place, on utilisa généralement l'allemand – une règle à laquelle les chercheurs de l'époque durent se plier, même si leur langue maternelle était le Français³⁸.

En raison de la Première Guerre Mondiale, les multiples contacts

internationaux autour de ce projet s'interrompirent, tout comme cessèrent d'ailleurs les conditions de travail optimales qui prévalaient auparavant. Néanmoins, durant le quart de siècle qui s'écoula jusque là, on réussit à publier 30 volumes. Parmi eux, l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, borne miliaire dans l'histoire de l'édition patristique. Son éditeur, Eduard Schwartz, y avait démontré avec succès que dans l'histoire complexe de la tradition manuscrite se reflétait la toute aussi complexe genèse d'un ouvrage en plusieurs éditions : transcription historiographique du revirement constantinien, rendue palpable par la critique textuelle philologique³⁹ .

À la différence des textes latins du Corpus viennois, le problème éditorial des textes pré-constantiniens en langue grecque ne se résume généralement pas à la masse insurmontable de la tradition manuscrite, mais au manque de témoignages manuscrits. L'original de beaucoup de ces textes n'a pas été transmis du tout, ou alors seulement sous forme fragmentaire. Pour cette raison, les traductions en latin, en slavon ou en langues orientales sont décisives pour la critique du texte. C'est vrai par exemple pour le théologien chrétien le plus éminent des trois premiers siècles, Origène. Pour la plupart, ses œuvres originales ne nous sont pas parvenues à cause de leur condamnation par l'Église officielle au VI^e siècle. Le projet investit une énergie considérable (et c'est encore vrai aujourd'hui) dans la reconstruction et l'édition de ce que l'on avait conservé. En dépit d'une remarquable performance, il reste encore beaucoup à faire. En revanche, l'édition de Clément d'Alexandrie fut achevée avant la Première Guerre Mondiale⁴⁰ . Quelques œuvres d'Hippolyte ont paru, mais pas toutes, celles d'autres auteurs n'ont jamais été réalisées, telles que les œuvres de Jules Africain⁴¹ .

On abandonna rapidement l'idée initiale de se limiter à la période pré-constantinienne, d'abord dans des cas isolés, puis de façon systématique. Un cas tel que la *Chronique* de Jérôme (paru d'abord en 1913) n'entraînait pas dans de telles considérations, parce que cette œuvre pouvait être considérée comme la traduction de la *Chronique* d'Eusèbe. Toutefois les œuvres d'histoire ecclésiastique post-eusébiennes sont liées trop étroitement au contexte de l'histoire de la littérature pour qu'on ait pu vouloir les en exclure. C'est ainsi qu'en 1902 on décida d'incorporer ces œuvres aux autres œuvres historiques⁴² ; cela commença avec deux savants belges : Léon

Parmentier publia Théodoret de Cyr en 1911, et, juste avant la Première Guerre Mondiale, parut la magistrale édition de Philostorge de Joseph Bidez (1913) – chef-d’œuvre célèbre encore de nos jours. Après la guerre, une telle collaboration internationale n’aurait plus guère été possible.

Entre les deux guerres, le travail se concentra sur Origène et Épiphane et, malgré la conjoncture difficile, on avança rapidement. Pour l’Allemagne, la Seconde Guerre Mondiale marqua une césure encore plus profonde, au point de menacer l’existence même de cette fameuse collection. En premier lieu, on effectua un précieux travail de synthèse sous la conduite énergique du jeune Kurt Aland, et quelques éditions importantes purent encore paraître dans les années 50. Pourtant, avec la division de l’Allemagne, la fuite forcée d’Aland à l’ouest en 1958 et la situation politique de Berlin-Est toujours plus difficile, la poursuite du travail devint si complexe qu’on pensa devoir tout arrêter. Durant les années 70 et 80, le projet se maintint essentiellement grâce à des rééditions souvent peu améliorées. Si les *Griechische Christliche Schriftsteller* ont survécu malgré toutes les adversités et si les conditions de travail extérieures fort pénibles n’ont pas empêché que l’on reconnaisse leur travail de niveau international, c’est grâce à quelques hommes : Kurt Treu, Jürgen Dummer, Friedhelm Winkelmann, Günther Christian Hansen.

Après la chute du Mur de Berlin, on a pu renouer avec cette tradition et instaurer une « nouvelle suite » de l’ancienne collection – inaugurée par la dernière des éditions d’historiens ecclésiastiques, celle de Socrate de Constantinople, due à Günther Christian Hansen. De cette manière, on amorçait une nouvelle numérotation des tomes, sans d’ailleurs de grands regrets, vu que la confusion régnait depuis fort longtemps dans la suite des numéros⁴³. Dans le cadre de l’Académie des Sciences de Berlin-Brandenburg, en dehors d’Origène, le travail se concentre sur l’édition des écrits de Nag Hammadi en langue allemande. En guise de complément aux textes publiés, une collection de « *Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur* (Textes et études de l’ancienne littérature chrétienne) », publiée depuis 1882, continue d’être éditée encore aujourd’hui.

Les *Griechische Christliche Schriftsteller* sont redevables à une impulsion en définitive théologique, en supposant bien sûr une approche théologique propre au protestantisme culturel allemand de

la fin du XIX^e siècle. Une approche où les problématiques historiques et théologiques se recouvraient à peu près au point qu'aucun écart ne subsistait entre la méthodologie scientifique de l'histoire en général et celle de la théologie. L'évaluation de l'important projet éditorial qui va être présenté maintenant – jusqu'à aujourd'hui le plus volumineux – sera différente à bien des égards. Pourtant là aussi, dès le début, la littérature des Pères de l'Église fit l'objet d'un intérêt spécifiquement théologique. Il s'agit de la collection des *Sources Chrétiennes*, un projet initié dans les années 40 par les jésuites Henri de Lubac et Jean Daniélou, en partie sur le modèle de la collection *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme* fondée en 1904 par M.-H. Hemmer et P.-A.-A. Lejay, mais qui ne compta jamais que 18 volumes, publiés de 1904 à 1914⁴⁴. Le plus âgé des deux fondateurs, H. de Lubac, avait été marqué par les débats de la crise moderniste sous le Pape Pie X et par la prédominance de la théologie néoscolastique. Pendant la période de renouveau qui suivit la Première Guerre Mondiale, la « Nouvelle Théologie » vit le jour en France, en tant que solution de remplacement et en opposition à cette prédominance. Plutôt que d'après Thomas d'Aquin, c'est d'après la Bible et les Pères de l'Église que cette théologie s'orientait et, bien que l'Église officielle l'observât avec suspicion, ce mouvement fut largement accueilli et constitua plus tard une des assises de la théologie du Concile Vatican II. Dans ce nouveau courant, la pluralité de la tradition patristique était tout particulièrement importante (c'est pourquoi *Sources* est ici au pluriel). Aux côtés des Pères latins connus depuis longtemps, les Pères grecs et orientaux trouvèrent leur place, et même Origène, « l'hérétique ». L'ouverture œcuménique qui en découlait naturellement était tout à fait dans l'esprit des Pères initiateurs⁴⁵. Cela aussi devint officiel dans le catholicisme au concile Vatican II. Il n'est pas exagéré d'affirmer qu'avec le ressourcement proposé par les représentants de la Nouvelle Théologie, l'Église catholique a fait la paix avec la pensée historique de la modernité. À l'inverse de la théologie néoscolastique, il ne s'agissait pas de construire spéculativement un système de pensée abstrait, fermé sur lui-même, avec l'homogénéité la plus probable, mais de démontrer la portée spirituelle immédiate des « sources chrétiennes » pour les chrétiens croyants. C'est ainsi que l'on manifesta de l'intérêt pour des textes de tradition mystique et ce n'est certainement pas un hasard si on débuta la nouvelle collection par un

texte à caractère spécifiquement mystico-spirituel : la *Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse, préfacé et traduit par Jean Daniélou.

Ce petit volume parut en 1942, donc dans une période difficile. En effet, les premières années de la nouvelle collection furent fortement marquées par les turbulences de l'Occupation allemande, de la Résistance et de la Libération par les alliés. D'un autre côté, il est possible que ces circonstances aient justement contribué à ce que la série atteigne le public qu'elle souhaitait viser : pendant et après la Guerre, on n'avait pas seulement faim physiquement, mais on recherchait aussi une nourriture spirituelle consistante. À la différence des collections scientifiques de Vienne et de Berlin, les *Sources Chrétiennes* n'étaient pas destinées uniquement à être rangées sur les étagères des instituts académiques, mais aussi à être maniées et lues par des chrétiens cultivés, sans se limiter à un parterre de spécialistes. Les textes devaient être facilement abordables et lisibles autant pour les théologiens que pour le clergé et les croyants⁴⁶. Le petit format des volumes en témoigne, mais aussi et surtout la traduction qui y est associée. C'est la première grande collection de textes patristiques qui utilise de prime abord le principe de l'édition bilingue, dont l'une des deux langues est précisément une langue moderne. L'adjonction d'une traduction latine qui avait suffi chez Migne n'était plus satisfaisante au ^{xx}e siècle, comme le montre par exemple la structure retenue pour la Collection des Universités de France, dans le domaine des textes classiques. En face du texte original, on trouve donc une traduction française, enrichie de quelques annotations et d'une introduction historico-théologique⁴⁷. Avec un tel profil, aucun accent particulier n'était mis sur la forme du texte original, de nouvelles éditions scientifiques n'étaient pas envisagées, qui d'ailleurs eussent été difficilement possibles dans le contexte de l'époque. Certains volumes concernant les Pères grecs durent même paraître sans texte original. L'objectif était plutôt d'imprimer chaque fois le meilleur texte existant, souvent même sans apparat critique.

Les chiffres de vente des premiers volumes confirmèrent ce concept : malgré la situation difficile, la maison d'édition Le Cerf (de tradition dominicaine, d'ailleurs ; on opta pour elle au tout dernier moment, décision qui fut lourde de conséquences) put vendre plus de 2500 exemplaires de la *Vie de Moïse*. Le bruit courait que même dans les camps allemands de prisonniers, on lisait Grégoire de Nysse⁴⁸ !

Même chez les spécialistes, les autres patrologues, l'écho fut positif. Il en résulta presque automatiquement une augmentation du nombre de collaborateurs et, de ce fait, il arriva que certains érudits proposassent un travail éditorial plus important que celui réclamé. De temps à autre, on améliorait certains textes existants ou bien on les renouvelait complètement à partir des manuscrits. Dans le premier cas, on peut citer le *De spiritu sancto* de Basile de Césarée, adapté par le dominicain Benoît Pruche sur la base de l'ancien texte Mauriste (par ailleurs, un travail qui scandalisa les éditeurs jésuites de la collection d'un point de vue théologique⁴⁹). Pour le second cas, l'exemple parfait est l'édition du texte complexe de l'*Adversus haereses* d'Irénée de Lyon, initiée par Adelin Rousseau avec le volume 100 en 1965 et qui fraya de nouvelles voies. Les trois cas de figure se retrouvent dans la collection jusqu'à aujourd'hui : reproduction de textes existants, modification d'éditions existantes et éditions complètement nouvelles. Le lecteur a ainsi tout intérêt à bien s'informer sur les origines du texte qu'il est en train d'utiliser.

La continuation du projet était et est extrêmement positive : on compte maintenant plus de 580 volumes publiés ; cela signifie que la collection constitue de loin la plus grande édition patristique⁵⁰. L'élément central de cette activité de grande envergure reste toujours le domaine de l'Âge d'or de la patristique grecque, c'est-à-dire, en substance, les IV^e et V^e siècles. Mais on trouve depuis longtemps également des éditions sur l'époque des débuts du christianisme. En revanche, l'extension du projet au Moyen Âge est un développement plus récent (par exemple l'œuvre de Bernard de Clairvaux, ou le volume n° 4 avec Nicolas Cabasilas, qui était alors à considérer comme une exception). Les Pères fonda teurs Daniélou et de Lubac reçurent la plus haute reconnaissance ecclésiastique possible, l'élévation au cardinalat, en 1969 et 1983. En 1967, on créa un Institut à Lyon, consacré à l'encadrement des *Sources Chrétiennes*, dirigé d'abord par les Jésuites : Claude Mondésert, puis Dominique Bertrand, ensuite par un universitaire laïc : Jean Noël Guinot ; l'actuel directeur en est Bernard Meunier auquel devrait bientôt succéder Guillaume Bady. À côté de la collection des *Sources chrétiennes*, on trouve chez le même éditeur une autre collection dédiée aux œuvres de Philon d'Alexandrie, tandis que la collection *Sagesses Chrétiennes* publie uniquement des traductions françaises (c'est-à-dire sans le texte

original).

Parallèle à plus d'un égard, mais d'une inspiration pourtant tout à fait singulière, est la dernière des grandes entreprises, le *Corpus Christianorum* ⁵¹ . Si la nouvelle théologie en France est reconnue comme une des racines de la théologie du Concile Vatican II, il est juste de mentionner en parallèle le mouvement liturgique. De façon symptomatique, les deux tendances se rencontrèrent du fait de leur intérêt commun pour les Pères de l'Église. Ce mouvement ou cette tendance de renouveau a inspiré en premier lieu le travail de Dom Eligius Dekkers, le grand initiateur du *Corpus Christianorum* . Ce n'est certainement pas un hasard s'il était bénédictin (en l'occurrence, dans l'abbaye belge de Steenbrugge), car c'est de Maria Laach, une abbaye bénédictine, qu'étaient venues les impulsions fondamentales en ce domaine. Les premiers travaux scientifiques de Dekkers étaient influencés par Odo Casel et Romano Guardini. Ils avaient pour objet des thèmes portant sur l'histoire de la liturgie. Mais, après la Seconde Guerre Mondiale, le jeune chercheur se tourna vers la patristique. Dans le premier exemplaire de *Sacris Erudiri* , revue créée en 1948, il développa un projet ambitieux « pour une nouvelle édition des anciens textes chrétiens⁵² ». Pour cela, il partit des difficultés pratiques rencontrées par les chercheurs quant à l'usage des textes patristiques : le manque de disponibilité dans les bibliothèques et surtout le manque de transparence dans la situation éditoriale, car de nombreuses parutions importantes venaient d'endroits isolés et, de ce fait, n'étaient qu'à peine connues des spécialistes. Dekker voulut remédier à ces deux inconvénients – au second grâce à une *manuductio* , un inventaire listé qui aidait à l'identification et au repérage des meilleures éditions de textes latins sur la patristique. Pour ce qui est de la disponibilité des textes, il voulait réaliser un « nouveau Migne » de grande envergure, en reprenant les meilleures éditions existantes, afin de les rendre ainsi accessibles aux bibliothèques. En l'état, les meilleures éditions étaient à chaque fois celles de la série CSEL, dont il devait recevoir le feu vert pour le permis de réimpression. Dès le mois de décembre 1947, ses responsables lui avaient laissé entendre qu'ils voyaient son projet d'un œil bienveillant. À la différence des fondateurs de la collection des *Sources Chrétiennes* , Dekkers avait pensé dès le début au marché des livres scientifiques ; une traduction n'était donc pas nécessaire, en revanche l'apparat critique prenait une

importance décisive.

En l'occurrence, il était dans la nature des choses que bientôt la collection ne se satisfît plus seulement de réimpressions de textes existants, mais présentât ses propres éditions, élaborées directement à partir des manuscrits. Avant même que le premier volume ne fût édité, le catalogue de la littérature patristique latine, annoncé par Dekkers, parut en 1951 sous le titre *Clavis Patrum Latinorum*, comme prémisse du vaste projet. Dekkers s'était appuyé sur le travail préliminaire mené par Emil Gaar à Vienne. Les vastes données qu'il avait recueillies devaient être publiées dans le cadre du CSEL mais ne pouvaient être imprimées en Autriche par manque de capitaux⁵³. Dans ce catalogue, chaque écrit latin chrétien de l'Antiquité tardive reçoit un numéro qui permet une identification claire. De plus, la meilleure édition disponible est à chaque fois mentionnée. Cet outil auxiliaire en est à sa troisième édition en 1995, et représente la norme la plus fiable pour un travail scientifique sur de tels textes, en attendant la nouvelle version électronique, en préparation.

Les éditions elles-mêmes commencèrent de paraître en 1953. D'un côté, on s'éloigna du but initial, à savoir présenter un « nouveau Migne ». En effet, malgré une forte productivité, il n'est pas pensable d'englober un corpus aussi vaste pour la réalisation de nouvelles éditions. D'un autre côté, le succès de l'entreprise permit d'une certaine façon de surpasser cet objectif initial, car dans les années qui suivirent, on lança d'autres collections en complément de la *Series latina* (à savoir de l'Antiquité tardive). En 1966, on commença la réalisation de la *Continuatio mediaevalis*, qui a aujourd'hui dépassé la première collection (plus de 300 volumes pour la partie médiévale, plus de 200 pour la partie patristique). Une autre extension fut entreprise à partir de 1977 avec la *Series Graeca*, plus neuve en un certain sens, bien que moins productive. Un inestimable outil auxiliaire parut avant la collection elle-même, la *Clavis Patrum Graecorum*, qui fonctionne d'après les mêmes principes que la *Clavis* latine, mais cependant dans le domaine considérablement plus vaste et plus complexe de la littérature patristique grecque (pour certains auteurs tels que Jean Chrysostome en incluant les Pseudo-chrysostomica, il est illusoire d'espérer un jour clarifier complètement l'état de la transmission et d'y introduire un ordre définitif). Le volume probablement le plus difficile, celui qui concernait le IV^e

siècle, parut le premier en 1974, rédigé par Maurits Geerard. Toutefois, ici encore, on avait pu recourir à des travaux préliminaires, menés dans le cadre d'un des grands projets en langue allemande, qui n'avait pu aboutir en raison d'une conjoncture politique défavorable. À Berlin-Est, et dans des conditions difficiles, Friedhelm Winkelmann avait rassemblé les données pour la littérature pré-nicéenne dans le contexte du projet GCS, mais il ne put les publier là-bas. Elles furent insérées dans le premier volume de la *Clavis* en 1983⁵⁴. Dans la *Series Graeca*, il faut mettre en valeur une sous-collection, le *Corpus Nazianzenum* : l'édition des œuvres de Grégoire de Nazianze, élaborée à l'Université de Louvain, et qui a commencé par la publication des versions orientales des *Discours*.

Malgré les efforts mentionnés, le paysage des éditions patristiques est et reste fragmenté. De nombreuses éditions significatives ont été publiées dans les grandes collections énumérées, mais il existe également de nombreuses publications dans des collections de petite envergure ou situées en des endroits isolés. Certaines de ces collections secondaires sont des références pour l'histoire scientifique, comme par exemple les *Gregorii Nysseni Opera* (GNO), pour les œuvres de Grégoire de Nysse⁵⁵, ou l'édition monumentale des *Actes des Conciles Oecuméniques* (ACO)⁵⁶ – créées toutes deux par d'éminents philologues de langue allemande (Werner Jaeger et Eduard Schwartz) et toutes deux régies par des normes critiques élevées. D'autres collections sont de profil et de niveau plus hétérogènes. C'est le cas surtout pour la recherche italienne : précisément ces dernières années en Italie, on note une activité éditoriale et un travail de traduction très intenses. Mais on n'a pas réussi jusqu'à présent à coordonner ces activités sous la forme d'une collection renommée. Quelques publications importantes ont paru dans « Corona Patrum » (Turin, 1975-), d'autres dans « Biblioteca Patristica » (Florence, 1984-), et quelques-unes dans *Vite dei Santi* ou encore dans d'autres collections.

Dans le domaine de la traduction, la « Collana di Testi Patristici », avec entre-temps près de 250 volumes, est extrêmement productive et rencontre le succès (Rome, depuis 1976). On peut aussi mentionner la collection « The Fathers of the Church, A New Translation », qui comprend plus de 130 volumes (depuis 1948), ou encore la collection « Les Pères dans la foi » des éditions J.-P. Migne, avec plus de cent volumes, depuis 1977, même si les parutions les plus anciennes ne

fournissent pas toujours des traductions fiables. La Città Nuova Editrice fournit des éditions bilingues, concernant les Pères latins. En Allemagne, on trouve les « Fontes Christiani », également bilingues et publiées depuis 1990. On remarquera que déjà cette dénomination se rapproche des « Sources Chrétiennes », mais à la différence de cette dernière, les « Fontes » n'ont pratiquement rien édité en propre jusqu'à présent. Enfin, à côté de l'ancienne collection « Bibliothek der Kirchenväter », proposant des traductions en allemand (2 collections, 83 volumes, Kempten 1911-1938), on citera pour conclure les volumes anglais de « Ante-Nicene, Nicene and Post-Nicene Fathers » (38 volumes, 1886-1900). Exempts de droits d'auteurs, en raison de leur ancienneté, ils sont aujourd'hui consultables aussi sur internet⁵⁷. Avec cette technologie, les conditions pour une toute nouvelle exploitation des textes anciens sont remplies. La révolution liée à l'introduction des nouveaux médias a été parfois comparée à la découverte de l'imprimerie et, d'un point de vue technique, cette estimation pourrait être exacte. Cependant, jusqu'à présent, les conséquences concrètes sont plutôt limitées⁵⁸.

Le « Corpus Christianorum » est la seule collection parmi les plus grandes qui se soit souciée elle-même d'une saisie électronique de ses textes. La *Latin Library of Latin Texts* (LLT, A et B) contient pratiquement la totalité de la *Series Latina* et de la *Continuatio Mediaevalis*, ainsi qu'un bon nombre de textes chrétiens de l'Antiquité et du Moyen-âge. Dans le domaine grec, on peut nommer également le *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG), qui, dès 1972, commença en Californie à numériser en mode texte la totalité de la littérature en langue grecque. Ce projet est aujourd'hui très avancé, avec l'inclusion d'auteurs byzantins et médiévaux. Il est vrai que ce corpus, tout comme la plupart des autres banques de données informatiques significatives, est aussi bon ou aussi mauvais que les éditions imprimées qui lui servent de base, et en fait même plus mauvais, car les différents appareils ne sont pas repris dans l'archivage. La flexibilité dans la recherche des textes est le seul avantage qualitatif que l'on y gagne, avantage d'autant plus significatif que les recherches sont maintenant largement lemmatisées. Dans ce domaine, on a débuté timidement, par exemple pour l'œuvre d'Augustin dans le *Corpus Augustinianum Gissense*, mais les progrès informatiques sont tels que les avancées sont maintenant considérables. Le TLG fournit à ce jour

non seulement un lemmatiseur de bonne qualité, mais aussi des liens directs et simples vers nombre de grands dictionnaires ou de dictionnaires spécialisés. On mentionnera également en ce domaine le projet *Perseus* ⁵⁹, qui a été à l'origine de la mise en ligne d'un grand nombre de textes, pour l'essentiel classiques, mais aussi de grands progrès dans la lemmatisation et la mise en relation entre textes et dictionnaires.

Les possibilités et les limites des éditions classiques et de leurs apparats ne devraient en fait pas représenter de contraintes pour l'enregistrement électronique. On a déjà imaginé d'autres structures hypertextuelles beaucoup plus flexibles. Il est possible et judicieux de faire des expérimentations, cependant il faudrait atteindre au moins la clarté et l'éventail d'informations des éditions traditionnelles. Jusqu'à présent, de telles solutions ne sont pas encore aisément disponibles, et chaque édition réalisée reste un prototype. Des solutions innovantes dépassant ce stade existent timidement dans des domaines voisins. Elles porteront certainement leurs fruits pour les textes patristiques, un jour ou l'autre. Cela serait particulièrement judicieux pour les textes dits de *living literature* qui, de ce fait même, se soustraient en partie à la saisie systématique utilisée par la méthodologie éditoriale de la philologie classique : par exemple, des textes liturgiques, hagiographiques, des règles d'ordres religieux, des chaînes exégétiques ou des florilèges. Dans beaucoup de ces cas, chaque recension, en principe chaque manuscrit est d'une importance littéraire *sui generis*, et pourtant une édition singulière n'est techniquement pas faisable (parce que trop chère) et non souhaitable d'un point de vue du contenu (parce qu'historiquement peu rentable). Les possibilités techniques pour des solutions inédites de tels problèmes existent, mais la réflexion méthodique n'en est qu'à ses tout débuts⁶⁰, et surtout on ne dispose pas encore de plateformes reconnues, durables et d'usage relativement aisé pour les éditeurs. Quand on considère le temps qu'il a fallu depuis la découverte de l'impression typographique jusqu'à la mise en place d'une norme pour les éditions critiques modernes, il n'y a aucun motif d'impatience.

* Texte révisé par M. Cassin (IRHT Paris) et B. Gain (Université Stendhal de Grenoble).

1. Voir Robert PROCTOR , *The Printing of Greek in the Fifteenth Century* , Oxford, 1900.
2. Voir PROCTOR , p. 145.
3. Voir Nicolas BARKER , *Aldus Manutius and the Development of Greek Script & Type in the Fifteenth Century* , New York, 1992 (19851).
4. Voir Charles STINGER , « Italian Renaissance Learning and the Church Fathers », dans Irena Backus (éd.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists* , vol. II, Leiden, 1997, p. 473-510.
5. Voir [Frank HIERONYMUS], *En Basileia polei tes Germanias. Griechischer Geist aus Basler Pressen* , Bâle, Publikationen der Universitätsbibliothek Basel, 15, 1992, p. 784, no 466.
6. Manfred SCHULZE , « Martin Luther and the Church Fathers », dans *The Reception of the Church Fathers in the West* , vol. II, p. 573-626, 573-579.
7. Voir Fr. HIERONYMUS , en particulier p. III-XI.
8. Pour les textes des conciles, la collection de Peter CRABBE est fondamentale (Cologne, 1538) ; avec seulement le texte grec, l'*editio Romana* (Rome, 1608-1612) ; pour les historiens ecclésiastiques, les textes complets sont imprimés pour la première fois dans l'édition de Robert ESTIENNE (Paris, 1544), cf. Martin WALLRAFF , « Die Rezeption der spätantiken Kirchengeschichtswerke im 16. Jahrhundert », dans Leif Grane, Alfred Schindler, Markus Wriedt (éd.), *Auctoritas Patrum II. New Contributions on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Century* , Mayence, Beihefte der Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, 44, 1998, p. 223-260.
9. Voir Louis DOUTRELEAU , « L'Assemblée du clergé de France et l'édition patristique grecque au XVII^e siècle », dans E. Bury et B. Meunier (éd.), *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle* , Actes du colloque de Lyon, 2-5 octobre 1991, Paris 1993, p. 99-116, 101 ; P. PETITMENGIN , « Les patrologies avant Migne », dans A. Mandouze et J. Foulheron (éd.), *Migne et le renouveau des études patristiques. Actes du colloque de Saint-Flour, 7-8 juillet 1975* (Théologie historique 66), Paris, 1985, pp. 15-38 ; P. PETITMENGIN , « Deux "Bibliothèques" de la Contre-Réforme : la *Panoplie* du Père Torres et la *Bibliotheca Sanctorum Patrum* », dans A. C. Dionisotti, A. Grafton et J. Kraye (éd.), *The Uses of Greek and Latin. Historical Essays* (Warburg Institutes Surveys and Texts 16), Londres, 1988, pp. 127-153.

- 10 .
Un cas particulièrement frappant est celui du copiste et vendeur de manuscrits Andreas Darmarios (ca. 1540 – ca. 1587), à qui on attribue de nombreux faux ; voir Otto KRESTEN , « Phantomgestalten in der byzantinischen Literaturgeschichte. Zu vier Titelfälschungen des 16. Jahrhunderts », *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* , 25, 1976, p. 207-222, 215s.
- 11 .
Voir Daniel-Odon HUREL , « Les Mauristes, éditeurs des Pères de l'Église au XVII^e siècle », dans *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle* , p. 117-134 ; « The Benedictines of the Congregation of St. Maur and the Church Fathers », dans *The Reception of the Church Fathers in the West* , vol. II, p. 1009-1038 (avec une liste chronologique très utile des œuvres publiés par les Mauristes, p. 1031-1034).
- 12 .
Voir les études réunies dans Daniel-Odon HUREL (éd.), *Érudition et commerce épistolaire. Jean Mabillon et la tradition monastique* , Paris, coll. « Textes et Traditions » 6, 2003, en particulier les contributions de Jean-Dominique MELLOTT et de Christian ALBERTAN .
- 13 .
Voir Daniel-Odon HUREL et Raymond ROGÉ , *Dom Bernard de Montfaucon* , Actes du colloque de Carcassonne, octobre 1996, Saint-Wandrille-Rançon, 1998.
- 14 .
Voir L. MARCHAL , art. « Jacques-Paul Migne », *Dictionnaire de théologie catholique* , vol. 10/2, Paris, 1929, coll. 1722-1740 ; André MANDOUZE , Joël FOUILHERON (éd.), *Migne et le renouveau des études patristiques*, Actes du colloque de Saint-Flour 7-8 juillet 1975, Paris, coll. « Théologie historique » 66, 1985 ; R. Howard BLOCH , *God's Plagiarist. Being an Account of the Fabulous Industry and Irregular Commerce of the Abbé Migne* , Chicago, 1994 (trad. fr. *Le plagiaire de Dieu : la fabuleuse industrie de l'abbé Migne* , Paris, 1996) ; Ch. CHAUVIN , *L'abbé Migne et ses collaborateurs (1800-1875)* , Paris, 2010.
- 15 .
Voir R. H. BLOCH , p. 1.
- 16 .
Voir Louis SOLTNER , « Migne, Dom Guéranger et Dom Pitra », dans A. Mandouze et J. Fouilheron (éd.), *Migne et le renouveau des études patristiques* , p. 193-209.
- 17 .
Voir R. H. BLOCH , p. 59.
- 18 .
Voir BLOCH , p. 105.
- 19 .
F. CAVALLERA, *Patrologiae cursus completus accurante J.-P. Migne, series graeca, Indices* , Turnhout, 1912.

- 20 .
Eduard SCHWARTZ , *Der s.g. Sermo maior de fide des Athanasius* ,
Munich, SBAW.PH 6, 1924, 1925, p. 5.
- 21 .
On mentionnera pour mémoire les rééditions de nombre de volumes
de Migne, soit sur papier par Brepols à Turhout, soit sous la forme de
micro-fiches par IDC *Microfilm Publishers* à Leyde. Pareillement, de
nombreux volumes ont été repris par le *Center for Patristic Publications*
, tandis que le site « Areopage » propose un CD-Rom contenant toute
la patrologie grecque.
- 22 .
Voir Michaela ZELZER , « Ein Jahrhundert (und mehr) CSEL.
Evaluation von Ziel und Veröffentlichungen », *Sacris Erudiri* 38,
1998/99, p. 75-99.
- 23 .
Voir Stefan REBENICH , *Theodor Mommsen und Adolf Harnack.
Wissenschaft und Politik im Berlin des ausgehenden 19. Jahrhunderts* ,
Berlin, 1997, p. 55s.
- 24 .
Arnold ESCH , *Wege nach Rom. Annäherungen aus zehn Jahrhunderten* ,
München, 2003, « Die Gründung deutscher Forschungsinstitute in
Rom 1870-1914 », p. 120-151, ici p. 127. Voir également J. FONTAINE ,
R. HERZOG et K. POLLMANN (éd.), *Patristique et Antiquité tardive en
Allemagne et en France de 1870 à 1930*, Paris, 1993.
- 25 .
Le *Thesaurus Linguae Latinae* (ThLL ou TLL), dictionnaire unilingue de
la langue latine couvrant toute la latinité depuis ses débuts jusqu'à
Isidore de Séville, est dû à l'initiative d'E. Woelfflin, F. Leo et F.
Bücheler. Sa publication, débutée en 1899, n'est pas encore achevée
(actuellement la lettre P).
- 26 .
M. ZELZER , p. 77.
- 27 .
Voir M. ZELZER , p. 78-80.
- 28 .
M. ZELZER , p. 79.
- 29 .
Die handschriftliche Überlieferung der Werke des heiligen Augustinus , 9
volumes, Vienne, 1969s.
- 30 .
En 3 volumes, Berlin, 1925-31.
- 31 .
Par exemple les *Lettres* d'Ambroise, éd. Otto FALLER , Michaela ZELZER ,
vol. 82 dans 4 sections, Vienne, 1968-96 ; les *Enarrationes in Psalmos*
d'Augustin, éd. Franco GORI , Clemens WEIDMANN , Hildegund MÜLLER ,
vol. 93-95, Vienne, à partir de 2001.

- 32 .
Franco GORI , « La tradizione manoscritta delle *Enarrationes in Psalmos graduum* di Agostino. Studio preliminare per l'edizione critica », *Augustinianum* 37, 1997, p. 183-228, 186.
- 33 .
<http://www.oeaw.ac.at/kvk/index.htm>
- 34 .
<http://www.csel.eu/?id=14> .
- 35 .
Voir St. REBENICH , p. 131ss.
- 36 .
St. REBENICH , *op. cit.*, p. 135.
- 37 .
Voir Christoph MARKSCHIES , « Das Problem der praefationes », *Zeitschrift für antikes Christentum* 8, 2004, p. 38-58, ici p. 40.
- 38 .
Voir Ch. MARKSCHIES , p. 43-47.
- 39 .
Voir Friedhelm WINKELMANN , « Eduard Schwartz, Eusebius Werke : Die Kirchengeschichte (GCS IX/1-3, Leipzig 1903-1909). Eine vorbildliche Edition », *Zeitschrift für antikes Christentum* 8, 2004, p. 59-78.
- 40 .
Ed. Otto STÄHLIN , 3 vols., Berlin, 1906-09 (2^e -4^e éd. 1970-1985).
- 41 .
D'Hippolyte ont paru : le *Commentaire sur le livre de Daniel* , éd. Georg Nathanael BONWETSCH , Hans ACHELIS , Leipzig, 1897 (2^e éd. 2000 par Marcel RICHARD), la *Refutatio* , éd. Paul WENDLAND , Leipzig, 1916, et la *Chronique* , éd. Rudolf HELM , Leipzig, 1929 (2^e éd. 1955). Les oeuvres de Jules Africain (*Chronique* et *Cestes*) ont été confiées à deux savants de Iéna, qui n'ont pas achevé le travail. Les *Kestoi* ont été publiés plus tard hors série (éd. Jean-René VIEILLEFOND , Florence, 1970), puis ont bénéficié d'une nouvelle édition en 2012 (M. Wallraff, C. Scardino, L. Mecella, Ch. Guignard, GCS N.F. 18, Berlin) ; la *Chronique* avait paru quelques années auparavant (éd. M. Wallraff, GCS N. F. 15, Berlin, 2007).
- 42 .
Adolf von HARNACK , *Protokollbuch der Kirchenväter-Kommission 1897-1928* , éd. Stefan Rebenich, Berlin, 2000, p. 124.
- 43 .
Une liste des volumes parus se trouve dans l'appendice de St. REBENICH , « Protokollbuch », p. 163s. Voir également <http://gcs.bbaw.de/bilder/srgs.pdf> .
- 44 .
Sur ces deux fondateurs, voir les notices de B. POUDERON dans le *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, t. IX, Les

Sciences religieuses , sous la direction de F. Laplanche, Paris, s.d., p. 323-324 et 406-407.

- 45 . Voir Étienne FOUILLOUX , *La collection «Sources chrétiennes»*. *Éditer les Pères de l'Église au XX^e siècle* , Paris, 1995, p. 34 (2^e édition augmentée, 2011).
- 46 . Voir É. FOUILLOUX , p. 33s.
- 47 . Voir É. FOUILLOUX , p. 26.
- 48 . Voir É. FOUILLOUX , p. 88s.
- 49 . Voir É. FOUILLOUX , p. 101s.
- 50 . Voir la présentation qu'en fait J.-N. GUINOT , « Éditer et traduire les écrits des Pères dans Sources Chrétiennes », dans B. Bitton-Ashkelony, Th. de Bruyn et C. Harrison (éd.), *Patristic Studies in the Twenty-First Century* , Turnhout, 2015, p. 221-246.
- 51 . Voir Johan LEEMANS , « Fifty Years of Corpus Christianorum (1953-2003). From Limited Edition Project to Multi-located Scholarly Enterprise », dans Johan Leemans (éd.), *Corpus Christianorum 1953-2003. Xenium Natalicium. Fifty Years of Scholarly Editing* , Turnhout, 2003, p. 9-55. On signalera en passant la nouvelle série *Scholars Versions (CCVS)* de Brepols, dont les onze volumes parus à ce jour en concernent que les Latins.
- 52 . Le programme est paru en anglais dans *Sacris erudiri* 1, 1948, p. 405-414, et en langue allemande dans *Theologische Literaturzeitung* 74, 1949, p. 159-163 ; voir J. LEEMANS , p. 14.
- 53 . Voir M. ZELZER , p. 86.
- 54 . Les volumes ont paru dans cet ordre : vol. II. *Ab Athanasio ad Chrysostomum* , 1974 ; vol. III. *A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum* , 1979 ; vol. IV. *Concilia. Catenae* , 1980 ; vol. I. *Patres Antenicani* , 1983 ; vol. V. *Indices. Initia. Concordantiae* , 1987. De plus, il existe un « Supplément » de 1998 et un volume de compléments au vol. III (IIIa) par Jacques Noret, 2003. La *Clavis* doit paraître en ligne chez Brepols dans un avenir proche
- 55 . Brill, Leiden, 1952 –, 18 volumes parus, dont un Supplément ; il ne manque plus à ce jour que l'édition du *De hominis opificio* .
- 56 . De Gruyter, Berlin, 1914 –, 37 fascicules parus (numérotation

complexe), d'Éphèse à Nicée II. Pour le projet de collection, voir F. LOOFS , « A New Collection of *Acta Conciliorum Oecumenicorum* : An Appeal », *Harvard Theological Review* 16, 1923, p. 187-195, qui en retrace l'histoire depuis 1909.

57 .

<http://www.ccel.org/fathers2/> .

58 .

Voir Martin WALLRAFF , « Patristische Arbeitshilfen im Internet IV. Datenbanken und e-Texte », *Zeitschrift für antikes Christentum* 6, 2002, p. 348-352.

59 .

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> .

60 .

Voir par exemple les activités de la TEI (Text Encoding Initiative), <http://www.tei-c.org/> .

Instruments de travail pour l'étude de l'ancienne littérature grecque chrétienne

Benoît GAIN

La première version de ce chapitre recensant la plupart des instruments de travail en patristique grecque est parue en 2008. Depuis, nous avons accru au fur et à mesure notre fichier informatique de quelques unités, avant cette mise en forme définitive : même ainsi constitué, le nouvel apport est considérable, tant la recherche avance rapidement en ce domaine.

Nous ne pouvons indiquer ici que les principaux ouvrages généraux, sans toutefois nous limiter étroitement au domaine grec, car il est souvent impossible d'étudier celui-ci indépendamment de l'Occident ou des aires culturelles de l'Orient chrétien, mais le choix peut s'avérer difficile, et le lecteur ne devra pas nécessairement conclure de l'absence d'un instrument de travail qu'il a été éliminé par dédain, tant la bibliographie s'accroît chaque année de façon exponentielle. À l'heure d'internet, nous nous sommes efforcé de mentionner le plus possible de sites et d'instruments informatiques (quelques-uns sont, semble-t-il, confessionnels), consultant par nous-même les adresses que nous signalons. Cependant nous avons dû, à plusieurs reprises, renoncer à des signalements, l'accès s'avérant impossible, pour des raisons techniques ou sans doute parfois du fait de la fermeture du site. Mais des causes de ces impossibilités, il ne pouvait être question de donner ici des explications. D'autre part, bien

des ouvrages, étendus ou non, sont également disponibles sous forme électronique : nous n'avons pas été en mesure de le préciser systématiquement, mais le lecteur pourra éventuellement consulter le site de la maison d'édition.

Dictionnaires et encyclopédies.	297
Recensement des textes.	302
Collections de textes.	308
Langue des Pères grecs.	
Genres littéraires.	
Traductions.	
Les Pères et la Bible.	317
La (ou les) Septante.	
Repérage des citations bibliques.	
Exégèse patristique.	
Réception de la Bible.	
Pseudépigraphes et apocryphes.	
Bibliographie courante.	
Judaïsme et Qumran.	
Doctrines de la littérature rabbinique.	
Les Pères et la liturgie.	331
La société de l'Antiquité tardive et l'histoire du christianisme ancien.	335
Histoire du Bas-Empire et du Haut Moyen Âge.	
Histoire du christianisme.	
Histoire des doctrines.	
Histoire des conciles. Législation ecclésiastique et civile.	
Monachisme, ascèse et spiritualité.	
Les Pères et la culture classique.	
Iconographie chrétienne et arts.	
Sciences auxiliaires : épigraphie, papyrologie, codicologie, paléographie ; classement des manuscrits et éditions des textes ; prosopographie, chronologie, géographie ecclésiastique et atlas, topographie ; littératures orientales ; réception des Pères.	
Revues et bibliographies. Actualité de la recherche.	371
Bibliographies rétrospectives.	
Bibliographie courante.	
Réception des Pères au Moyen Âge et à la Renaissance.	
Outils informatiques.	
Textes.	
Bibliographies.	
Tables des revues, dictionnaires, collections et ouvrages de référence.	
Tableaux bibliothèques.	

I. DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES

Certains ouvrages consacrés à l'Antiquité en général contiennent des articles étendus relatifs à la patristique (auteurs, rites, institutions etc.). C'est le cas de *The Encyclopedia of Ancient History*, éd. par R. S. Bagnall, K. Brodersen, C. B. Champion, à Malden (USA) & Oxford, chez Wiley-Blackwell, 2012-2013, 13 vol. dont un d'index.

- (11) *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain (Cath.)*, sous la direction de G. Jacquemet, puis de G. Mathon, G.-H. Baudry, achevé en 15 volumes (74 fascicules), Paris, 1948-2000. Sont parus neuf fascicules de *Tables, compléments et mises à jour publiés sous le patronage de l'Institut Catholique de Lille* par G. Mathon : fasc. 75, lettres A-B en 2004 ; fasc. 76-77, lettres C à E (2005) ; fasc. 78, lettres F à H (2006) ; fasc. 79, lettres I à K (2006) = T. XVI, 1296 col. Fasc. 80, lettres L-M (2007) ; fasc. 81, lettres N à P (2007) ; fasc. 82, lettres Q à S (2008) ; fasc. 83, lettres T à Z (2009), au total 964 col. Précieuses mises à jour bibliographiques et articles sur les savants modernes. Couvre presque toutes les sciences religieuses. Nombreux articles en patristique de G. Bardy et J. Liebaert.

Les ouvrages suivants sont plus spécialisés :

- *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie (DAcL)* , s/d. de F. Cabrol et H. Leclercq, achevé par H.-I. Marrou, 15 tomes en 30 vol., Paris, 1903-1953. Malheureusement dépourvu de tables cumulatives. Une mine d'informations, encore très utile.
- *Dictionnaire de théologie catholique (DThC ou DTC)*, s/d. d'A. Vacant, 15 t. en 30 vol., Paris, 1898-1947. Tables (avec compléments bibliographiques et même quelques articles nouveaux), Paris, 1951-1972, 3 vol. Disponible chez l'éditeur en 2005 sous forme de CD-Rom doté d'un puissant moteur de recherche.
- *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique (DSp)* , fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert et A. Rayez, continué par A. Derville, P. Lamarche et A. Solignac, 16 vol. (107 fasc.), Paris, 1932-1994. Un petit vol. de tables, Paris, 1995. Bibliographies très à jour à partir des années 60. Le DSp a fait l'objet, à la fin de 2012, d'une numérisation intégrale. Le site < dictionnairedespiritualite.com > deviendra un lieu de mises à

jour. Voir les caractéristiques de cette entreprise à l'adresse : <http://beauchesne.immanens.com/appli/home.php> [20. XII. 2012].

- *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques (DHGE)*, s/d. de Mgr Baudrillart, R. Aubert et E. Van Cauwenberg, Paris depuis 1909. Avec le fasc. 185 (début 2015, Leyen – Licayrac) se termine le t. XXXI (comprend à la fin un Supplément au tome XXXI et des addenda). À partir du fasc. 186, la publication cesse d'être assurée par Letouzey et Ané et passe aux mains de Brepols Publishers à Turnhout (Belgique), qui inclut le *DHGE* dans la banque de données Brepolis. Voir *infra* les outils informatiques.
- – *Dictionnaire de droit canonique (DDC)*, s/d. de R. Naz, Paris, 1924-1967, 7 vol.

Les ouvrages suivants sont moins étendus :

- **(12)** *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien (DECA)*, s/d. d'A. Di Berardino, Paris, 1990, 2 vol. Éd. originale italienne, *Dizionario patristico e di antichità cristiane [DPAC]*, Casale Monferrato, 1983-1988, 3 vol., cartes, chronologie, table synthétique. Trad. espagnole, Salamanque, 1991-92 et anglaise (celle-ci, avec des compléments bibliographiques dus à W. H. C. Frend ; Cambridge, 1991, 1200 p. in 4°, 350 photos). Une seconde éd. italienne en 3 vol., a été mise à jour et comporte plus de 250 articles nouveaux : *Nuovo dizionario patristico e di Antichità cristiana (...)*, 3 vol., Marietti, 2006-2008. Cette seconde édition augmentée, dirigée par A. Di Berardino, a été à son tour traduite en anglais, avec le concours de Th. C. Oden, J. C. Elowsky et J. Hoover, *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2014, 3057 p. en 3 vol. Pour l'atlas qui y est adjoint, voir *infra* 69.
- H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski et E. Jüngel, *Religion Past and Present. Encyclopedia of Theology and Religion*, 13 vol. et un vol. d'index, Leiden, 2006-2013 (RPP). Refonte de la 4^e édition de l'ouvrage allemand classique *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, chez Mohr Siebeck, 1998-2007) : le texte allemand (RGG) comme le texte anglais (RPP ; voir www.brill.nl/rpp) sont maintenant accessibles *online*, chez Brill (Leiden).
- E. Ferguson et al. (éd.), *Encyclopedia of Early Christianity*, New-

York/Londres, 1990, 1002 p., 2^e éd., 1256 p., illustrations, cartes et index.

- J. R. Strayer (editor in chief), *Dictionary of the Middle Ages*, New York, 1982-1989, 13 vol. Quelques illustrations ; d'une présentation plus aérée, est cependant plutôt moins complet que le *Lexikon des Mittelalters*, *infra*.
- A. Vauchez (éd.) *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, 1997, 2 vol. Nombreux articles touchant à la patristique, notamment orientale.
- – Enfin le *Dictionnaire de l'Antiquité*, sous la dir. générale de J. Leclant (coll. Quadrige Dicos poche), Paris, PUF, 2005, XLVII – 2389 p. : nombreux articles sur des écrivains, des institutions ou des thèmes des six premiers siècles du christianisme, avec bibliographie récente.

Les ouvrages suivants illustrent la science allemande :

- **(13)** *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hrsg. von S. Döpp et W. Geerlings, 3^e éd. aug., Freiburg / Br., Herder, 2002 (1 1998), XVIII – 736 p.
- *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachworterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt (RLAC ou parfois RAC)*, hrsg. von Th. Klauser und E. Dassmann, Stuttgart, 1941 sqq., 215 fasc. parus en 26 vol. Jusqu'à Plotinos. Vaste entreprise soutenue par le Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike, à Bonn. Articles sur des thèmes, des *realia*, des auteurs, des personnages, des provinces et des villes. Des compléments paraissent soit sous forme de *Supplement – Lieferung* depuis 1985 (11 Supplement Bände en 2004), soit en articles dans le *Jahrbuch für Antike und Christentum (JbAC)*. L'utilisation du RLAC est facilitée par la consultation en ligne de mots-clés en anglais sur le site : spaetantike.de, sur lequel on trouvera également des liens avec des sites relatifs à l'Antiquité tardive, et des listes de colloques et conférences à venir.
- *Theologische Realenzyklopädie (...)* hrsg. von G. Krause und G. Müller (*TRE*), Berlin / New-York, 1976-2004, plus de 2 500 articles en 36 vol. Entreprise protestante, avec des collaborateurs de plusieurs confessions. Pour le répertoire des abréviations (*IATG*) établi par Schwertner, *Zeitschriften, Serien*,

Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, dans le t. 1, 3^e éd. 2014, 769 p., voir *infra*, section IX. Encyclopédie désormais intégralement accessible aussi en ligne, avec des liens notamment avec l'EBR [*infra*, 14] : voir les conditions d'accès sur < www.degruyter.com/tre > .

- *Lexikon des Mittelalters* , München et Zurich, 1980 sqq., 10 vol. parus ; *Registerband* 1999, 775 col. L'ouvrage inclut certains Pères en mettant l'accent sur leur influence au Moyen Âge. Présentation très dense.
- (14) La « Pauly-Wissowa » (*Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (PW ou RE), continuée par W. Kroll et K. Mittelhaus (...), Stuttgart/Munich, 1894-1978, avec plusieurs séries de suppléments, rend encore d'appréciables services en patristique.
- *Der Neue PAULY. Enzyklopädie der Antike*, hrsg. von H. Cancik und H. Schneider, Stuttgart, Metzler, 1996 sqq. ; XII vol. (certains dédoublés) et t. XIII-XV / 3, Rezeptions-und Wissenschaftlichsgeschichte. L'édition anglaise, *Encyclopaedia of the Ancient World*, en 20 volumes avec Index, terminée en 2011, n'est pas un abrégé de PW . Les Éditions Brill (Leiden) ont publié la *Neue Pauly* on line, sous la dir. de H. Cancik, H. Schneider (Antiquité) et M. Landfester (Tradition classique), à laquelle, sous le nom de *Brill's New Pauly Online*, les mêmes directeurs ont, à partir de 2007, ajouté un ensemble de six Suppléments : 1) Chronologies ; 2) Dictionary of Greek and Latin Authors and Texts ; 3) Un Atlas historique ; 4) The Reception of Myth and Mythology ; 5) The Reception of Classical Literature ; 6) The History of Classical Scholarship. Voir <http://BrillOnline.com> .
- *The Brill Dictionary of Religion (BDR)*, dirigé par K. von Stuckrad, 4 forts volumes, déc. 2005.
- *Austieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, éd. par H. Temporini et alii, Berlin 1972 sqq. À l'origine, « Mélanges » offert à Hermann Vogt (Tübingen), cette collection de gros volumes offre des états des questions sur des auteurs ou des sujets, qui ont parfois la dimension d'un livre.
- Sur l'histoire de l'interprétation et de la réception de la Bible, dans le judaïsme et le christianisme, dans tous les domaines de

la littérature et des arts, on aura recours à présent à l'*Encyclopedia of the Bible and its Reception* (EBR), Berlin, W. De Gruyter, 10 vol. parus jusqu'à « Hakkoz » (2015). Cette vaste entreprise a donné naissance au *Journal of the Bible and its Reception* et aux *Studies of the Bible and its Reception*.

II. RECENSEMENT DES TEXTES PATRISTIQUES. HISTOIRES DE LA LITTÉRATURE

(21) Le répertoire fondamental est la *Clavis* grecque (CPG), qui affecte d'un numéro tous les textes, même fragmentaires ou connus par la tradition indirecte : *Clavis Patrum Graecorum*, cura et studio M. Geerard :

1. *Patres antenicaeni* (s. I-III), n° 1001-1929, Turnhout, 1983.
2. *Ab Athanasio ad Chrysostomum* (s. IV), n° 2000-5197, 1974.
3. *A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum* (s. V-VIII), n° 5200-8228, 1979.
- 3 bis. *A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum* (s. V-VIII). Addenda a J. Noret, 2003, IV – 55 p.
4. *Concila. Catenae*, cura et studio M. Geerard et F. Glorie, 1980, n° 8500-9444 ; C 1 – C 179.
5. *Indices. Initia. Catenae*, cura et studio M. Geerard et F. Glorie, 1987.

Clavis Patrum Graecorum. Supplementum, cura et studio M. Geerard et J. Noret (...), Turnhout, 1998 (CPGSuppl).

Pour les Pères latins :

Clavis Patrum Latinorum, cura et studio E. Dekkers, 2^e éd. 1961 ; 3^e éd. refondue, Turnhout, 1995 (CPL₃).

Pour le recensement des textes hagiographiques et des textes bibliques apocryphes, voir *infra*.

(22) Principales histoires de la littérature grecque chrétienne :

- A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne jusqu'à la fin du IV^e siècle*, Paris, 1928-1930, 3 vol.
- O. Bardenheuer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 2^e éd., Fribourg / Br. 1913-1932, 5 vol. Utile notamment pour la bibliographie ancienne. Trad. frç. sur la 1^{re} éd. all. par P. Godet

et C. Verschaffel, *Les Pères de l'Église, leur vie et leurs œuvres*, Paris, 1899, 3 vol. (1905₂).

Orientation plus théologique :

- B. Altaner, *Précis de Patrologie*, éd. française par H. Chirat, Mulhouse, Salvator, 1961, 785 p. La 1^{re} éd. all. parut en 1931 ; 5^e éd., Freiburg / Br., 1960 ; cf. l'introduction du volume ; 7^e éd. allemande, par Alfred Stuiber, Freiburg / Br., 1978. L'ouvrage a été traduit aussi en italien, espagnol, etc. ; en polonais en 1987 (bibliographie fort bien mise à jour). S'étend jusqu'en 636 († Isidore de Séville) pour l'Occident et 750 († Jean Damascène) pour l'Orient.

Cet ouvrage est en quelque sorte remplacé, du moins pour les « grands » auteurs, par :

- H. R. Drobner, *Les Pères de l'Église. Sept siècles de littérature chrétienne*, s.l., Desclée, 1999, 637 p. Trad. de l'allemand (Freiburg / Br. 1999) par J. Feisthauer (†), revu, adapté et complété pour l'édition française par F. Culdaut, H.-I. Dalmais, M. Fédou, J. Hoffmann et J. Wolinski. Précieuse bgr. générale, p. 583-597. Trad. esp., Barcelone, 2001₂.
- Voir aussi le manuel récent de D. Ramos-Lissón, *Patrología* (Manuales de Teología, n° 35), Pampelune, 2005, 525 p.
- La 1^{re} édition de la présente *Histoire de la Littérature grecque chrétienne*, à la différence de ses devancières, embrasse les auteurs du Nouveau Testament et n'entend pas négliger les aspects proprements littéraires des écrits des Pères :

* *Introduction*, sous la direction d'E. Norelli & B. Pouderon, Paris, Éd. du Cerf, 2008, 333 p. ; seconde édition ici même.

** *De Paul apôtre à Irénée de Lyon*, sous la direction de B. Pouderon et E. Norelli, Paris, Éd. du Cerf, 2013, 1012 p. ; seconde édition Les Belles Lettres, 2016.

*** *De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée*, sous la direction de B. Pouderon, en cours d'achèvement.

(23) L'ouvrage qui était jusqu'alors le plus détaillé en français, mais un peu vieilli pour les trois premiers tomes, reste :

- J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*. Traduction française par J. Laporte. Paris, Éd. du Cerf.
I. (1955) : XVIII – 410 p. [I -II e s.] ;
II. (1957) : 548 p. [III e s.] ;

III. *L'âge d'or de la patristique grecque du concile de Nicée au concile de Chalcédoine* [jusque 451] (1960), 856 p.

Édition anglaise originale, Utrecht-Bruxelles, 3 vol., 1950, 1953, 1960. Parmi les traductions, la plus à jour est la traduction espagnole par I. Oñatibia (...), BAC 206 et 217, 2^e éd. revue et augmentée d'un millier de références dans le t. II, avec la collaboration du R.P. M. Aubineau, Madrid, 1968 et 1973, complète en 2 vol. (3^e ed. en 1977, sans améliorations notables, semble-t-il).

Pour les Pères latins « Du concile de Nicée (325) au concile de Chalcédoine (451) » :

- – *Initiation aux Pères de l'Église. Les Pères latins*, sous la dir. d'A. Di Berardino (...), trad. de l'italien par J.-P. Bagot. Révision par A.-G. Hamman, Paris, Cerf, 1986, 804 p. (l'édition française améliore et complète le t. III de l'édition italienne originale, Casale-Roma-Torino, 1978, chez Marietti). Cette dernière, due à plusieurs collaborateurs, a été traduite en espagnol et a paru dans la BAC, t. 422, Madrid, 1981 (index des références bibliques et des auteurs modernes, qui font défaut dans l'édition française).

Pour les Pères grecs, latins et orientaux de Chalcédoine à Bède († 735), utiliser l'édition italienne :

- *Patrologia*, v. IV : *Dal concilio di Calcedonia (451) a Beda. I Padri latini*, a cura di Angelo Di Berardino, [Turin], Marietti, 1996, XIV – 562 p. (16 collaborateurs en tout).
- *Patrologia*, v. V : *Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno († 750). I Padri orientali*, a cura di Angelo Di Berardino, Marietti, 2001, XIV-791 p. (sept collaborateurs). Trad. anglaise, *Patrology : the Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (750)*, James Clarke & C°, 2008.

Cet ensemble en italien est complété par deux ouvrages dus à des collaborateurs des précédents :

- A. Quacquarelli (éd.), cité *infra*, n. 24 ;
- – A. Di Berardino & B. Studer, *Storia della teologia. I. Epoca patristica*, Casale-Monferrato, 1993.

On doit parfois recourir aux grands traités en allemand inclus dans l'immense *Handbuch der [klassischen, jusqu'en 1921] Altertumswissenschaft (HAW)* dirigé par I. von Müller à la fin du XIX^e

siècle. Il s'agit principalement des ouvrages suivants, dont la visée est en principe exclusivement littéraire :

- W. von Christ, W. Schmid et O. Stählin, *Geschichte der Griechischen Literatur* (HAW VII), dont le 3^e et dernier volume (t. II/2, Berlin 1924), p. 1105-1492 est consacré à la littérature chrétienne (jusqu'à 530).

À compléter, pour la littérature byzantine chrétienne (du v^e s. à 1452) par H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (HAW XII, 2/2), Berlin 1959 ; et aussi par la vaste synthèse en 3 volumes dirigée par C.- G. Conticello et V. Conticello, *La théologie byzantine et sa Tradition*. Le t. I / 1 (Corpus Christianorum), Turnhout, 2015, IV + 805 p., traite des auteurs des VI^e -VII^e siècles, et offre un répertoire complet des œuvres des grands auteurs, avec repérage des manuscrits des œuvres inédites, exposé de la doctrine, textes traduits, formant « l'esquisse d'une *Clavis Auctorum Byzantinorum* ». Le t. II, paru en 2002, IV + 1032 p. couvre les XIII^e -XIX^e siècles.

Pour la littérature latine, M. Schanz, C. Hosius et G. Krüger, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk der Kaisers Justinian* (HAW VIII), 4 tomes en 7 vol., 3^e éd., Berlin, 1907-1920, est l'objet d'une refonte complète. Une édition française chez Brepols sous le titre général de *Nouvelle Histoire de la Littérature latine* [NHLL] doit suivre de près la publication du texte allemand à Munich chez Beck. Sont parus :

- K. Sallmann (dir.) et alii. T. 4 : *L'âge de transition : de la littérature romaine à la littérature chrétienne, de 117 à 284 ap. J.-C.* Éd. française sous la direction de F. Heim et alii, Turnhout, 2000, XXXVIII – 758 p.
- R. Herzog et P.-L. Schmidt (dir.). T. 5 : *Restauration et renouveau (284-374)*. Éd. française sous la direction de G. Nauroy, Turnhout, 1993, XXXII-642 p. (éd. allemande, Munich, 1989).
- – Le tome VI (375-430), préparé par une équipe française dirigée par J. Fontaine († 2015), Y.-M. Duval († 2007), et J.-D. Berger, est attendue dans sa traduction allemande (Munich, chez Beck), vraisemblablement en deux volumes, peut-être en 2016. On espère que l'édition française originale ne tardera pas trop non plus (chez Brepols).

(24) Pour les Pères orientaux en particulier, on disposait déjà de

l'ouvrage dirigé par A. Quacquarelli, *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Rome, 1989, 912 p. et 45 pl. Index.

- A. Guillaumont (dir.), *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures* (...), Paris, 1993, 456 p. : arabe (R.-G. Coquin), arménienne (Ch. Renoux), copte (R.- G. Coquin), éthiopienne (R. Beylot), géorgienne (B. Outtier) et syriaque (M. Albert). Cet ouvrage indique nombre de traductions faites sur le grec.
- Voir aussi J.-C. Fredouille et R.-M. Roberge, *La documentation patristique. Bilan et prospective*, Presses de l'Université Laval & Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995, 251 p. (envisage aussi la patristique slave).

En dernier lieu voir :

- Cl. Moreschini et E. Norelli, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine* :
t. I : *De Paul à l'ère de Constantin*, Genève, 2000, 510 p. (éd. italienne 1993).
t. II : (en italien seulement pour le moment), *Dal concilio di Nicea agli inizi del medioevo*, Brescia, 1996.

(25) La transmission manuscrite – pas seulement en grec – de quelques Pères grecs a fait l'objet de vastes répertoires :

- Jean Chrysostome : *Codices Chrysostomici Graeci*, (CCG), Paris, 1968-1983, 5 vol. parus (par pays où les manuscrits sont conservés). Bilan de l'entreprise par P. Augustin (Section grecque de l'I.R.H.T.) dans le *Bulletin de l'Association Les amis de l'I.R.H.T.*, oct. 2006 [paru en juin 2007], p. 1-3.
- – Grégoire de Nazianze : *Corpus Nazianzenum*, par B. Coulie, J. Mossay et M. Sicherl, Turnhout, 1988 sqq., 9 vol. parus dans le CCSG ou CSG. Voir *infra* 32 pour cette collection.
- Basile de Césarée : *Bibliotheca Basiliana Vniversalis* (...) [BBV], par P. J. Fedwick, 5 t. en 8 vol., Turnhout, 1993-2004 (somme considérable qui répertorie les manuscrits en toutes langues, les multiples œuvres mises sous le nom de S. Basile, mais aussi les traductions, les éditions et même l'iconographie).

De nombreuses œuvres de Pères grecs (notamment Origène) n'ont été conservées que par des traductions latines dues à Rufin d'Aquilée ou à Jérôme par exemple. On aura donc parfois intérêt à utiliser les enquêtes qui les concernent, en particulier B. Lambert, *Bibliotheca*

Hieronymiana Manuscripta (Instrumenta Patristica, 4), Steenbrugge, 1969-1972, 4 vol.

Non seulement certaines œuvres des Pères grecs ont été traduites en latin dès le IV^e s. (parfois avant), mais cette transmission en latin s'est souvent accompagnée de confusions d'auteurs, accidentelles ou conscientes (la paternité chrysostomienne, par ex., est plus honorifique que celle d'un obscur prédicateur), ou encore le texte original (grec le plus souvent) a disparu totalement, souvent par suite de condamnations doctrinales, au profit d'une traduction latine. Il est donc parfois nécessaire de s'orienter en ce domaine à l'aide de la *Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi (CPPM)*, due à J. Machielsen, 3 t. en 5 vol. (Turnhout, Brepols) :

I A et I B : *Opera homiletica ; indices*, 1990, 582 et 546 p.

II A : *Opera theologica, exegetica*, 1994, 682 p.

II B : *Opera exegetica, monastica, indices*, 1994, 549 p.

III *Artes liberales*, 2003, XX – 606 p.

Très utile le répertoire de H.-J. Frede et R. Gryson, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Siegel*, nouv. éd. Freiburg/ Br., 2007, 2 vol. (publication du Vetus Latina Institut à Beuron).

III. COLLECTIONS DE TEXTES

(31) En raison de leur étendue et du fait que bien des ouvrages et instruments de travail s'y réfèrent, on a souvent recours aux « patrologies » éditées par l'abbé J.-P. Migne (†1875), en reprenant le plus souvent la meilleure édition alors existante.

- *Patrologia Graeca* (...) (PG) Paris, 1857-1866, 161 vol. (jusqu'au XV^e s.), avec une traduction latine en vis-à-vis.
- *Patrologia Latina* (...) (PL), Paris, 1844-1861, 221 vol. (jusqu'à Innocent III, †1198), dont 4 vol. de tables, t. 218-221.

Les textes latins découverts depuis le XIX^e s. ont été recueillis notamment dans le : *Patrologiae Latinae Supplementum (PLS)*, edd. A. Hamman et M.-L. Guillaumin, Paris, 1958-1971, 5 vol. (indices dans le t. 5, par A. L. Bailly et J.-P. Bouhot). Publie les textes omis ou inconnus de Migne et rectifie certaines attributions. Presque tous les volumes de la PG et de la PL ont été réédités (approximativement de 1975 à 2005) à Turnhout, chez Brepols, ou bien sont reproduits sur

microfiches par IDC Microform Publishers (Leiden). Certaines des réimpressions chez Brepols sont accompagnées d'*Annotationes* (mises à jour) très précieuses, dues à des chercheurs confirmés (ainsi Basile par dom J. Gribomont ; Grégoire de Nysse, anonyme).

Outre les volumes d'*indices* (E. Cavallera, puis Th. Koepfner pour la PG ; tables de la PL), on dispose de la *Cartotheca Patrologiae Graecolatinae* , accurante Facultate Theologica Tilburgense, plus de 10 338 fiches constituant un index de mots clés et thématique (diffusion Brepols, Turnhout). Le

(32) Les éditions proprement critiques sont les suivantes :

- *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* , Berlin, depuis 1897 (GCS , dit Corpus de Berlin). Pré sentation de la collection sous le titre *Antikes Christentum* , Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 2007, 40 p.
- *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* , Wien, 1866 sqq. (CSEL , dit Corpus de Vienne). Introduction en latin sur la tradition manuscrite et la transmission du texte, index souvent très précieux. Le CSEL contient d'assez nombreuses versions latines anciennes de textes grecs (voir *supra*).

Plus récemment, sous l'impulsion de l'Abbaye Saint-Pierre de Bruges et en particulier de dom E. Dekkers († 1998), auteur de la CPL (*supra* , 21), a été lancée une nouvelle collection, le *Corpus Christianorum* , en deux séries principales :

- *Series latina* (CSL ou CCSL), de Tertullien à Bède le Vénérable († 735) : près de 200 volumes parus, Turnhout, 1954 sqq. En 2003, a été créée une collection « minor », dite *Scholars version*, à moindre prix (5 titres parus).
- *Series Graeca* (CSG ou CCSG), près de 60 volumes parus, Turnhout, 1977 sqq.

Le catalogue général des Éditions Brepols (Turnhout) offre, avec toutes les précisions souhaitables, les listes les plus faciles d'accès des volumes de toutes ces collections. La genèse des différents corpus est présentée en détail dans *Corpus Christianorum 1953-2003. Xenium natalicium. Fifty years of scholarly Editing*, ed. by J. Leemans, with the assistance of L. Jocqué, Brepols 2003, 375 p. (index p. 337-373). Consulter aussi la *Corpus Christianorum Newsletter* (version électronique ou exemplaire papier, sur commande à

newsletter@brepols.net) et le site de l'éditeur
www.corpuschristianorum.org .

(33) La collection *Sources chrétiennes* (SC), fondée en 1941 par les Pères J. Daniélou († 1974) et H. de Lubac († 1991), assistés de C. Mondésert (Éd. du Cerf, Paris), approche les 600 volumes (auteurs latins, médiévaux et quelques orientaux), apparat critique souvent réalisé à nouveaux frais, traduction française, substantielles introductions, index). Une liste numérique et par nom d'auteur, ainsi qu'un index thématique, sont disponibles au Secrétariat de l'Institut, 22 rue Sala, F- 69002 Lyon. Consulter aussi le site : <http://www.sources-chretiennes.mom.fr/> , régulièrement mis à jour. Voir d'excellents aperçus de la collection par Jean-Noël Guinot, dans les *Proceedings* d'un colloque tenu à Jérusalem en 2013 (*infra*, 78), ou dans l'ouvrage paru en 2014 dirigé par D. Gonnet et M. Stavrou (*infra*, 78), p. 449-472. Exposé détaillé notamment de la genèse : Étienne Fouilloux, *La collection « Sources chrétiennes ». Éditer les Pères de l'Église au XX^e siècle*. Paris, 1995, IV-238 p. (2^e éd. aug., 2011, IV-260 p.).

La *Collection des Universités de France* (CUF) , dite communément « Collection Budé », Paris, Belles-Lettres, 1921 sqq., compte dans chacune des deux séries, grecque et latine, quelques œuvres des Pères, en principe des correspondances ou des œuvres poétiques. La Série byzantine comprend quelques volumes indispensables, tels la *Bibliothèque* de Photius († 898 ?). Intéressant panorama par V. Boudon-Millot, J.-L. Ferrary et J. Jouanna, « La Collection des Universités de France un siècle après », ensemble de communications données lors du XIV^e Congrès de la FIEC à Bordeaux (25-30 août 2014), publiées dans le *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2015, 1, p. 55-88. La collection « Auteurs latins du Moyen Âge » (ALMA), dirigée par J. Fontaine (†) et F. Dolbeau, comprend notamment une partie des œuvres d'Isidore de Séville († 636).

(34) On signalera également d'autres collections :

La *Biblioteca de autores cristianos* (BAC) Madrid, La Editorial Católica, 1949 sqq. ne compte dans la « Serie normal » que quelques textes grecs (Pères apostoliques, apologistes, J. Chrysostome, évangiles apocryphes), avec traduction espagnole. Elle est beaucoup plus riche dans le domaine latin.

Biblioteca patristica , dirigée par M. Naldini et M. Simonetti, est une collection récente, en plein essor, avec trad. ital., Florence, 1984 sqq.

Fontes Christiani [...] (*FChr*) , éd. sous les auspices de la Görres – Gesellschaft par F. Dünzl et alii, Freiburg / Br., 1991 sqq. (trois séries de textes, avec trad. allemande, les volumes les plus récents de la 3^e sont publiés chez Brepols à Turnhout).

Fuentes patrísticas, dirigée par E. Pomero Rose, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1989 ssq.

Oxford Early Christian Texts (OECT) , Oxford, 1970 sqq.

La *Loeb Classical Library* (523 volumes, en 2 séries, grecque et latine) fondée en 1911 et dirigée par J. Henderson, contient peu d'œuvres patristiques latines et quelques-unes grecques, mais avec une traduction anglaise et souvent de riches index. À l'automne 2014, la collection entière est devenue accessible sur : < www.hup.harvard.edu/features/loeb/digital > .

Patristische Texte und Studien im Auftrag der Patristischen Kommission der Akademie der Wissenschaften [...], éd. par H. C. Brennecke et E. Mühlenberg (*PTS*), Berlin, 1964 sqq.

Traditio christiana. Texte und Commentare zur patristischen Theologie, Zürich, 1969 sqq. : coll. de textes introduits, annotés et traduits portant sur de grands sujets (*La pénitence, Pâques, La prière* , etc. ...). Éd. franç. et italienne.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur [TU], coll. fondée par O. von Gebhardt et A. von Harnack, Leipzig, 1882-1897. Neue Folge, Leipzig, 1897 – 1906. Dritte Reihe, éd. par A. von Harnack et C. Schmidt, Leipzig, 1907 sqq., puis à Berlin sous les auspices de la Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin [...]. Plus de 100 tomes parus, la plupart subdivisés en plusieurs volumes, qui ne contiennent pas tous des éditions de textes, tels certains volumes de *Studia Patristica* (voir *infra*, n° 77).

Dans la collection *Patrologia Orientalis (PO)*, depuis 1903, 225 fascicules) sont publiés une vingtaine de textes grecs. Voir le catalogue thématique des éditions Brepols.

(35) En raison de leur masse documentaire et l'ancienneté des recherches qui ont été entreprises à leur sujet, il faut réserver une mention aux textes hagiographiques (actes des martyrs, passions, vies de saints, panégyriques), que Jean Bolland s.j. (1596-1665) entreprit de publier en suivant l'ordre du calendrier et, à sa suite, la « Société des Bollandistes », établie de nos jours à Bruxelles :

- *Acta Sanctorum (ASS ou ActaSS)* , 1643-1925, jusqu'aux saints

du 10 novembre, 67 vol. in f°. Réimpr. en 1966-1971 des tomes couvrant les mois de janvier à octobre, à Turnhout chez Brepols, et depuis nov. 2002, coll. accessible sur CD-ROM (*Acta Sanctorum Database*) et sur le www, par les soins de Chadwyck-Healey, GB-Cambridge : <http://www.proquest.co.uk> et <http://acta.chadwyck.co.uk>. Bref bilan de J. Noret dans *La documentation patristique* (*infra* 71), p. 43-69. L'ouvrage classique, bien documenté, de R. Aigrain, *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, Bloud et Gay, 1953, 416 p., a été réédité avec un précieux « complément bibliographique » dû au bollandiste R. Godding (Bruxelles, Société des Bollandistes, 2000, VIII-539 p.).

- La *Bibliotheca hagiographica Latina* (BHL, repr. 1992 ; *Novum Supplementum*, 1986), la *Bibliotheca hagiographica Graeca* (BHG, 3^e éd. 1957, par F. Halkin en un vol. ; repr. 1985) et la *Bibliotheca Orientalis* de P. Peeters (BHO, 1910 ; repr. 1970) sont des sortes de *claves* qui recensent tous les écrits (affectés d'un numéro et souvent d'une lettre), en tenant compte des différentes recensions éventuellement.
- Les *Subsidia Hagiographica* (SH), Bruxelles, Société des Bollandistes, 1886 ssq. sont une collection comprenant des catalogues de manuscrits, des études critiques, ou même des éditions, parfois avec traductions.
- La revue *Analecta Bollandiana* (AB, parfois *AnBoll*, Bruxelles, depuis 1882) publie des articles de critique hagiographique, des éditions, un panorama des publications, parfois une analyse des catalogues de manuscrits ; précieux index des saints dans chaque tome. Utile bilan d'un Colloque international *De Rosweyde aux "Acta Sanctorum" : la recherche hagiographique des Bollandistes à travers quatre siècles* (Bruxelles, 5 oct. 2007), édités par R. Godding, B. Joassart et alii (SH, 88), Bruxelles 2009, xvii-354 p.
- Enfin la *Bibliotheca sanctorum* (BSS), Rome, 1961-1987, 12 vol., plus un tome d'index et un premier appendice (certains tomes ont connu jusqu'à 4 éditions) est l'ouvrage de référence (biographie, culte et iconographie), sous forme de dictionnaire. Sur l'hagiographie byzantine, on dispose de mises au point raisonnées, sous la direction de St. Efthymiadis, *The Ashgate*

Research Companion to Byzantine Hagiography :

- o I. *Periods and places* , Farnham, 2011, XIX-440 p.
- o II. *Genres and contexts* , Farnham, 2014, XIX-512 p.

Étude de la transmission textuelle

En principe les éditions critiques comportent une étude de la transmission. Cependant vient de naître (2015) une nouvelle collection, *Traditio Patrum* (Turnhout, Brepols), consacrée à une revue exhaustive des témoins conservés, voire disparus aujourd'hui, et des éditions. Elle est limitée pour le moment au monde latin, mais pourra s'étendre aux auteurs grecs. Pour Byzance, voir déjà : J. Signes Codoñer & I. Perez Martín (eds.), *Textual Transmission in Byzantium. Between Textual Criticism and Quellenforschung* (Lectio, 2), Turnhout, 2014, 508 p.

(36) Langue des Pères grecs :

À la différence du latin des chrétiens (expression préférée désormais à celle de « latin chrétien »), elle n'a pas donné lieu aux mêmes controverses et par suite elle n'a pas fait l'objet d'un aussi grand nombre de travaux. Il faut nommer en premier lieu :

- G.W.D. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* , Oxford, 1961 (7^e tirage 1984), XLVIII + 1568 p. La langue des premiers Pères peut s'éclairer à l'aide des études sur la langue du Nouveau Testament. Voir notamment *A Greek-English Lexikon of the New Testament and other Early Christian Literature. A translation and adaptation of the fourth revised edition of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* , by W. F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, 2nd ed. rev. and augm. (...) from W. Bauer's fifth Edition 1958, Chicago & Londres, 1979, XL – 900 p. Nouvelle édition, *ibid.*, 2000.

Les travaux sur le vocabulaire des Pères grecs, ainsi bien sûr que l'identification de citations, ont été complètement transformés par l'informatique :

- Le *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG) de l'Université d'Irvine (Californie) sous forme de CD-Rom avec logiciel de recherche (Diogenes, SNS Greek and Latin) ;
- ou sur le site : [https ://stephanus.tlg.uci.edu/index.prev.php](https://stephanus.tlg.uci.edu/index.prev.php) ;

voir plus loin, section VIII.

- Le CEDETOC (Louvain-la-Neuve ; voir *infra*, 81) qui a déjà réalisé des CD-Rom considérables pour les textes latins, publie aussi chez Brepols un *Thesaurus Patrum Graecorum* (CCTPG), comprenant pour chaque auteur (Grégoire de Nazianze, Basile de Césarée, Amphiloque d'Iconium, le Pseudo-Denys) ou corpus (par ex. les conciles œcuméniques) un ou deux volumes de texte et un ensemble de microfiches. Dix-sept volumes étaient parus en 2007.

La langue de certains Pères (Pères apostoliques, apologistes grecs, Athanase, etc.) a fait l'objet de lexiques ou d'index. Ils seront indiqués dans le chapitre qui leur sera consacré. Sur le souci des écrivains de Byzance de s'inspirer de la langue de l'époque classique, voir M. Hinterberger (éd.), *The Language of Byzantine Learned Literature* (Studies in Byzantine History and Civilization, 9), Turnhout, 2014, vi-228 p.

- Très utile, le répertoire bibliographique de H. J. Sieben, *Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918-1978)*, Berlin et New York, coll. « Bibliographia Patristica », série éditée par le professeur W. Schneemelcher, Supplementum I, 1980 (voir *infra*, 72).
- La collection *Graecitas Christianorum primaeva. Studia ad sermonem Graecum christianum pertinentia* (GCP), Turnhout, 1962, 6 vol. parus, est consacrée à des études de vocabulaire chez un auteur ou sur un sujet particulier.

Genres littéraires

Depuis des décennies, ont retenu l'attention des chercheurs la question de la continuité des genres littéraires de l'Antiquité chrétienne aux premiers siècles chrétiens, ainsi que l'apparition de formes nouvelles. Voir par exemple M.-P. Bussièrès (éd.), *La Littérature des questions et réponses dans l'antiquité profane et chrétienne : de l'enseignement à l'exégèse* (Ottawa, 27 et 28 sept. 2009), (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 64), Turnhout, 2013.

Parmi quelques ouvrages généraux, signalons : S. Morlet (dir.), *Lire en extraits, lecture et production des textes, de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, Paris, 2015.

(37) Traductions.

1. *Françaises* . Voir ci-dessus *Sources chrétiennes* (SC) Certaines traductions parues dans SC sont reprises en coll. de poche, dans *Foi vivante* (FV) , Paris, Éd. du Cerf avec un appareil scientifique allégé.

Moins scientifique, mais utile, la collection *Pères dans la Foi* (PdF) , Paris, Éd. Migne, fondée et dirigée par le P. A. Hamman, o.f.m. († 2000) et maintenant par M.-H. Congourdeau, compte plus de 100 vol., reprenant parfois certains titres d'une collection antérieure dirigée par le même, *Lettres chrétiennes* (Ichty's), Paris, 1957 sqq. Également fondée par le P. Hamman (1994), la collection « *Bibliothèque* », Paris, Éd. Migne, 6 vol. parus.

« *Spiritualité orientale* » (SO) , collection de textes ascétiques ou monastiques dirigée par l'Abbaye trappiste de Bellefontaine (F – 49122 Begrolles-en-Mauges), transférée en 2007 à l'Abbaye du Mont des Cats, F – 59270 Godewaersvelde, puis de nouveau à Bellefontaine (près de 100 vol. parus).

Un fort volume rassemblant les écrits des premiers Pères grecs, de Clément de Rome à Irénée de Lyon, vient de paraître dans la Bibliothèque de la Pléiade (Gallimard, Paris, 2016), sous le titre *Premiers écrits chrétiens* , sous la direction de B. Pouderon, J.-M. Salamito et V. Zarini.

Dans le « *Corpus Christianorum* » des Éditions Brepols, une nouvelle collection, *In Translationem* recueille surtout des traductions du latin, mais aussi quelques-unes du grec, comme le traité *Contre les manichéens* de Titus de Bostra (t. 21, 2015). Est reproduit le texte critique du « *Corpus Christianorum* », series graeca.

À noter encore qu'on trouve quelques textes patristiques traduits dans les collections suivantes : *Chrétiens de tous les temps* , *Sagesses chrétiennes* (Cerf), *Textes pour l'histoire sacrée* (*Textes H.S.* , Fayard), *Livre de Vie, Sagesses* (l'une et l'autre au Seuil).

(38) Le Frère J. Marcotte (abbaye de Saint-Wandrille) a entrepris depuis plus de 30 ans de répertorier toutes les traductions françaises des Pères grecs, latins et orientaux (jusqu'au VIII^e s. inclusivement), qu'il s'agisse de textes complets ou d'extraits, depuis le XVII^e s., voire le XVI^e s. L'ensemble était disponible sous forme de 116 microfiches (équivalant à environ 12 000 pages), qu'on peut acquérir auprès de l'Abbaye de Fontenelle, F.- 76490 Saint-Wandrille. Une refonte avec des corrections et d'importants compléments est en voie

d'achèvement, avec la collaboration d'universitaires et le concours financier du CNRS, dans une première étape en vue d'une mise en ligne par les Éditions Brepols au printemps 2017 dans le cadre de la Base Brepolis (voir 82). Le site www.patristique.net est dorénavant fermé. Voir la présentation que nous avons donnée de l'entreprise dans la *Revue Mabillon* [RMab] 14, 2003, p. 262-266, et ensuite brièvement chaque année dans le *Bulletin de liaison* de l'Association THAT (voir *infra*, 83).

2. En d'autres langues.

Allemand : Outre les éditions successives de la *Bibliothek der Kirchenväter* (BKV) hrsg. von F.-X. Reithmayr, Kempten, 1869-1888, 80 vol. ; de la *Bibliothek der Kirchenväter* (BKV₂) , hrsg. von O. Bardenhewer et alii, Kempten, 1911-1930, 61 vol. et 2 vol. d'index ; 2^e série, éd. par O. Bardenhewer, J. Zellinger et J. Martin, Kempten, 1932-1939, 20 vol. Voir maintenant les *Schriften der Kirchenväter* , éd. par N. Brox, Munich, 1983-84, 10 vol. (révision et nouv. annotation de textes tirés de la collection précédente). La *Bibliothek der Griechischen Literatur* (BGL) , hrsg. von W. Gessel, Stuttgart, chez A. Hiersemann, 1971 sqq., compte plus de 80 vol., y compris des auteurs byzantins et quelques auteurs profanes (plusieurs séries). Annotation parfois importante.

Anglais : Parmi les plus récentes, signalons : *The Fathers of the Church* , ed. by R. J. Deferrari, New-York (Catholic University of America Press), 1947 sqq., près de 100 vol. Plus spécialisée, *Translated Texts for Historians* (A.D. 300-800), publiés par Liverpool University Press depuis 1985 (plus de 60 volumes, dont beaucoup en *e-books* ; voir www.liverpooluniversitypress.co.uk).

Espagnol : Voir la BAC (*supra* , 33) ; *Biblioteca de Patrística* , Madrid, Ciudad Nueva, 1986 sqq. (une soixantaine de volumes à ce jour).

Italien : Voir *supra* : *Biblioteca patristica* (*supra* , 33) ; *Corona Patrum Salesiana* (CPS) , éd. par P. Ficaldone, Turin, 1934 sqq., avec ses deux Series Graeca et Series Latina ; plus récemment la *Collana di testi patristici* , s/d. d'A. Quacquarelli, Città Nuova Editrice, 1976 sqq.

Depuis une quinzaine d'années, de nombreuses traductions ont été réalisées en *polonais* , sous l'impulsion notamment de M. Starowieyski. Liste dans les *Miscellanea patristica* (...) M. Starowieyski (...) *oblata* , dans *Vox Patrum. Antyk chrześcijański* 26, 2006 [2007], p. 26-29.

A. Keller a entrepris un relevé d'ensemble, *Translationes Patristicae Graecae et Latinae*. Bibliographie der Uebersetzungen Altchristlicher Quellen, Stuttgart, 1997 et 2004, 2 vol. (A-H ; I-Z) ; un 3^e vol. est annoncé : insuffisant pour les traductions françaises. Il n'est pas possible ici de mentionner les ouvrages offrant des extraits des Pères grecs, par périodes, par régions ou encore par thèmes (voir cependant *supra*, 34, *Traditio christiana*). En français, la liste des sigles du « Répertoire Marcotte » (*RTP*, en ligne au printemps 2017 ; *supra*, 38), répertorie plus d'une centaine d'ouvrages de cette catégorie.

IV. LES PÈRES ET LA BIBLE

Les œuvres des Pères sont presque toutes, de manière diverse, un commentaire de l'Écriture, qu'elle soit expliquée pour les fidèles dans la prédication, savamment étudiée dans des ouvrages spécifiques ou qu'elle serve d'autorité majeure dans la catéchèse, l'exposé de la doctrine, la polémique avec les païens, les juifs ou les hérétiques.

(41) *La (ou les) Septante*

Le texte qu'expliquent ou commentent les Pères est celui de la ou mieux des Septante, puisqu'il est établi qu'ils étaient plusieurs traducteurs et d'époques différentes. En français, l'ouvrage de référence sur cette version est celui de M. Harl, G. Dorival, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, Le Cerf, 1988 (2^e éd., 1994, V-368 p.). Voir aussi P. M. Bogaert, « Septante et versions grecques », *DBS* 67, 1993, c. 536-691 ; et, pour un aperçu élémentaire, S. Arbach, « Versions grecques de la Bible », *Catholicisme*, 72, 1999, c. 899-903. Voir aussi J. K. Aitken (éd.), *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, London & New York, 2015, xxx- 592 p.

La masse considérable de citations des Septante constitue un appoint précieux pour l'établissement du texte (cf. l'*editio critica maior* des Septuaginta entreprise par l'Académie de Göttingen, 1931 sqq.).

Parmi bien des ouvrages sur la langue des Septante : B. H. McLean, *Hellenistic and Biblical Greek. A Graduated Reader*, Cambridge University Press, 2014, 450 p.

Il en est de même naturellement pour le Nouveau Testament grec : des résultats importants apparaissent déjà pour certains lieux variants dans l'apparat critique développé de : *The Greek New Testament* ed. by K. Aland and alii (...) « in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research », Münster/Westphalia, s.l., United Bible Societies, 1966₁ ; 1975₃ ; l'éd. de 2010 comporte un dictionnaire ; dernière éd., 2014. L'apparat en est plus lisible que celui, complexe, de l'édition d'E. Nestle et K. Aland, *Novum Testamentum graece et latine*, Stuttgart, 2015, et il mentionne de nombreux Pères.

D. C. Parker a créé une base de données sur le texte grec du N. T. et ses versions, avec des transcriptions de manuscrits : *The Critical editions of the New Testament Online*, Leiden, Brill (< <http://www.brill.com/cnto> >).

L'ouvrage classique, utile aux hellénistes, de M. Zerwick (et M. Grosvenor, pour la traduction anglaise), *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, en est à la 3^e réimpr. de la 5^e éd., Rome, Nouvelles Presses de l'Université Grégorienne, 2013.

Il est souvent utile de s'informer des diverses recensions et de l'état de la tradition textuelle dans les autres versions anciennes du N.T. : vieilles latines, vulgate, syriaque, copte etc. Il y a plus d'un siècle E. Jacquier avait dressé un bilan : *Le Texte du Nouveau Testament (Le Nouveau testament dans l'Église chrétienne, II)*, 2^e éd., Paris, 1913. Bien que méritoire à son époque, il paraît presque dérisoire de nos jours à côté de la somme publiée par B. D. Ehrman et M. W. Holmes, *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis*. Second Edition, Leiden, 2014, 884 p. (27 collaborateurs). Pour le texte latin, ajouter H. A. G. Houghton, *The Latin New Testament. A Guide to its Early History, Texts and Manuscripts*, Oxford University Press, 2016, 304 p. Sur des aspects plus particuliers, voir la collection *New Testament Tools, Studies and Documents* (NTTSD) fondée par B. M. Metzger en 1965, qui paraît à Leiden chez Brill.

À paraître en 2017 dans la collection des Sources chrétiennes, le fruit d'un travail de disciples d'Y.-M. Duval († 2007) sous la direction d'Aline Canellis et de Laurence Mellerin : l'édition des *Préfaces* de saint Jérôme à ses traductions et révisions bibliques, dont l'ample introduction constituera un état des questions de traductions bibliques en latin dans l'Antiquité (tâches du traducteur et aspects codicologiques).

(42) Repérage des citations bibliques

o Pour identifier une citation, on utilise une concordance, c'est-à-dire une liste de mots (par lemme et, à l'intérieur du lemme, par forme) accompagnés du contexte immédiat :

- ● Texte des LXX : E. Hatch et H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, Oxford, 1896-1906 ; réimpr. Graz, 1975.
- ● *A Handy Concordance of the Septuagint (...)*, London, Samuel Bagster, réimpr. 1970 (1^{re} éd. 1887).
- ● Texte grec du Nouveau Testament : A. Schmoller, *Handkondordanz zum griechischen Neuen Testament*, 13^e éd., Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1963 (1^{re} éd. Güterloh, 1869). Comme la plupart des concordances, celle-ci n'est pas complète, omettant notamment les mots outils.

o Pour retrouver les citations de tel verset dans telle œuvre ou chez tel auteur, on aura recours également à la collection *Biblia Patristica* (voir *infra*), Paris, CNRS, 1975-2000, 7 volumes parus (plus *Philon d'Alexandrie* en 1982). Le IV^e siècle est loin d'être achevé, et l'entreprise a été malheureusement interrompue par le CNRS en 2000.

L'Institut des Sources chrétiennes (22 rue Sala, F-69002 Lyon) a entrepris (2008), sous la direction de Laurence Mellerin, avec *Biblindex* (biblindex.sc@mom.fr) la reprise du recensement des citations non seulement relevées dans les volumes de la collection mais aussi dans d'autres collections de textes, avec des moyens informatiques et la collaboration d'autres Instituts. Bilans périodiques de l'entreprise au cours de séminaires tenus à l'Institut des Sources chrétiennes (voir en dernier lieu : <http://biblindex.hypotheses.org/seminaire/programme>), résultats considérables déjà acquis (plus de 400 000 citations traitées) accessibles en ligne ; s'y ajoute le traitement d'une grande partie des œuvres d'Athanase d'Alexandrie, Jean Chrysostome, Théodoret de Cyr, Procope de Gaza et Jérôme. Ajoutons que sur la page : <http://193.48.137.239/biblindex/biblindex/fr/biblical/content> on peut consulter le texte hébreu, grec (LXX ou N.T. selon plusieurs éditions), latin (Vulgate), version syriaque du N.T., traductions françaises et anglaises. On peut même mettre en correspondance les textes de ces Bibles sur la page :

<http://193.48.137.239/biblindex/biblindex/fr/biblical/list/correspondence>

o Pour les auteurs non « traités » dans la *Biblia Patristica*, il faut

souvent procéder par tâtonnement. Voir B. Gain, *Livret méthodologique. Conseils, méthodes, bibliographies (...)*, Université de Grenoble III, 2004 (multigraphié), p. 8-10.

o Dans la *Biblia Patristica* l'indexation des citations suit l'ordre canonique des livres dans les LXX, puis dans le Nouveau Testament, verset par verset, de *Genèse* 1, 1 à *Apocalypse* 22, 21. Les références y sont données à une édition critique faisant autorité, pour chaque œuvre patristique, édition dont le signalement bibliographique complet figure au début de chaque tome. Noter que seuls les textes originaux sont dépouillés ; les anciennes versions latines, grecques, orientales ne le sont pas, du moins quand le texte en sa langue originale est conservé en totalité. Un certain travail reste donc à accomplir en ce domaine, les traducteurs de la fin de l'Antiquité ayant pu, dans certains cas, accentuer ou estomper la tonalité biblique du texte original.

En marge de la *Biblia Patristica*, l'Université Marc Bloch (Strasbourg II) publie les *Cahiers de Biblia Patristica* (CBPatr, 14 vol. parus), qui étudient l'exégèse patristique d'un thème ou d'un livre biblique. Il est parfois utile de savoir si des auteurs « païens » ont cité tel ou tel verset biblique. L'enquête a été réalisée par R. Giancarlo, *Biblia Gentium. Primo contributo per un indice delle citazioni, dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia negli autori pagani (...)*, Rome, Libreria Sacre Scritture, 1989, 752 p. (commentaire de chaque citation).

Pour les citations chez les Manichéens, voir *infra*, 63.

Plusieurs collections de textes en traduction offrent les commentaires des Pères face au texte scripturaire : c'est le cas en français en particulier de *Sources chrétiennes*, de *Pères dans la foi*. En espagnol, les Éditions Ciudad Nueva ont constitué une collection particulière : *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia* ; sont parus un volume de l'Ancien testament (*Genesis, 1 – 11*), six pour le Nouveau, sur une douzaine de prévus. On retrouve la même initiative en langue anglaise dans la série *Ancient Christian Commentary on Scriptures (ACCS)*, Nottingham, Inter-Varsity Press (déjà près d'une vingtaine de volumes parus).

(43) Exégèse patristique

Sur la question difficile et controversée de la typologie et de l'allégorie, notamment à la suite des travaux de J. Daniélou et H. de

Lubac, on trouvera un bilan dans l'article « Sens de l'Écriture ». I. Chez les Pères, dans *DBS* XI, 1992, col. 425-454, par G. Dorival et M. Dulaey. Voir aussi M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell' esegesi patristica* (Studia Ephemeridis « Augustinianum », 11), Rome, 1985.

Au carrefour de la critique ponctuelle et de l'exégèse se situe la *Bible d'Alexandrie*, entreprise fondée et dirigée par Marguerite Harl : traduction française du texte des LXX avec ample annotation sur le vocabulaire grec choisi par les traducteurs et l'interprétation des Pères grecs : Paris, Éd. du Cerf, 1986 sqq., 17 vol. parus (plus de 20 sont prévus). En un volume, *Le Pentateuque d'Alexandrie. Texte grec et traduction*, sous la direction de C. Dogniez et de M. Harl, Paris, 2001, 922 p., dont 130 p. d'introduction par une dizaine d'auteurs. Sous la direction des mêmes auteurs, *Le Pentateuque. La Bible d'Alexandrie* (coll. « Fol essais » 419), Paris, 2003, 874 p. (trad. seule, mais près de 400 p. d'annexes, glossaire et index).

Quelques ouvrages généraux sur l'exégèse patristique :

- B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. I. Les Pères grecs et orientaux*, Paris, 1990 (les tomes II à IV, 1983-1990 traitent des Pères latins).
- J. Carleton Paget, J. Schaper (éds), *New Cambridge History of the Bible. I. From the Beginnings to 600*, Cambridge, CUP, 2013, xxvii-979 p. Remplace *The Cambridge History of the Bible. I. from the Beginnings to Jerome*, due à P. R. Ackroyd et C. F. Evans, xiv – 648 p., qui avait connu une dizaine d'éditions de 1970 à 2004.
- C. Kannengiesser et P. Bright (éd.), *Handbook of Patristic Exegesis, The Bible in Ancient Christianity*, Leyde, 2004, bibliographie de la période 1945-1995 ; 2^e éd. aug. 2006, 2 vol. totalisant 1530 p., sous la direction générale de C. Kannengiesser. C'est le t. 1 de la collection *The Bible in Ancient Christianity*, sous la direction générale de D. Jeffrey Bingham (Dallas Theological Seminary).
- La collection *Bible de tous les temps (BTT)* contient plusieurs chapitres sur l'exégèse : T.1, *Le monde grec ancien et la Bible*, sous la direction de C. Mondésert, Paris, 1984, (le t. 2 traite du monde latin et le t. 3, de s. Augustin, le t. 4, du Moyen Âge).
- M. Fiedrowicz, *Principes de l'interprétation de l'Écriture dans l'Église ancienne* (coll. *Traditio Christiana* [...] 10), Berne et Berlin, 1998 : utile choix de 106 textes patristiques sur

l'herméneutique [cf. 34].

- Sur les chaînes exégétiques grecques, voir la collection d'éditions *Traditio exegetica Graeca*, chez Peeters (B – Leuven), depuis 1991, 16 vol. parus.

L'exégèse patristique ne cesse d'alimenter divers colloques consacrés aux Pères en général et pas seulement à l'un d'entre eux (Origène est à cet égard peut-être le plus favorisé). Signalons par exemple *Exégèse critique, exégèse patristique* (Lyon, 21 janvier 2010), dont les Actes forment le t. 99/2 (avril-juin 2011), des *Recherches de science religieuse* (résumés en français et en anglais : < http://www.revue-rsr.com/tables/resumes_2011.php#2 > ; liste des communications dans *Association des Amis de Sources chrétiennes. Bulletin*, 102 (sept. 2011), p. 27.

L'Institut des Sources chrétiennes achève, sous la direction de L. Mellerin (responsable de Biblindex), *Lectures de la Bible (I^{er} -XV^e s.). Judaïsme, christianisme, islam*, env. 360 p., à paraître en 2016 aux Éditions du Cerf, qui brossera un vaste panorama des écoles, des genres littéraires et des principaux auteurs en la matière.

O. Wischmeyer (dir.), *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe-Methodien- Theorien- Konzepte*, Berlin & Boston, W. De Gruyter, 2013, LXX-695 p. : contient des articles, par exemple sur les genres littéraires, qui relèvent de la patristique.

Conjuguant les recherches sur le Nouveau Testament grec et la liturgie, H. Buchinger & C. Leonhard ont organisé un colloque intitulé : *Liturgical Reception of the Bible. Dimensions and Perspectives for Interdisciplinary Research* (Regensburg, 22-25 sept. 2015). Voir la présentation du projet dans *BAIEP* 49, 2015, p. 206-207. Le contexte de la recherche est le « Novum Testamentum Patristicum (NTP) » dirigé par A. Merkt, T. Nicklas et J. Verheyden : <http://www.uni-regensburg.de/theologie/novum-testamentum-patristicum/> .

Signalons également une entreprise italienne originale, aux confins de l'exégèse, du judaïsme et des thématiques patristiques, le *Dizionario di Spiritualità biblico-patristica : i grandi temi della S. Scrittura per la « lectio divina »* chez Borla (Rome) depuis 1992. À ce jour, près de 70 vol. de 190 à 350 p. sont parus, du t. 1, *Abbà – padre*, jusqu'au t. 66, *Sapienza*, chaque volume sous la direction d'un petit groupe de chercheurs.

Réception de la Bible

Elle fait l'objet de la monumentale *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (EBR), 11 vol. parus en 2015, éditée chez W. De Gruyter et également accessible *on line* (voir les conditions sur < www.degruyter.com/ebr >).

Enfin il faut signaler le très vaste projet *BEST* au carrefour de l'étude textuelle, de l'exégèse des différentes traditions religieuses et de la réception de la Bible. Initiée en 2008, « La Bible en ses traditions » est une entreprise des membres de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem (responsable : Hervé Ponsot op), créateurs de la *Bible de Jérusalem*. Les différences significatives entre différentes versions du texte seront présentées dans le texte lui-même, plutôt qu'en note. Le « texte sera accompagné de notes étendues réparties en différents sujets, tels que le vocabulaire, le milieu social et culturel, la tradition juive et chrétienne, notamment. » Dès à présent, on peut consulter sur <http://www.bibest.org/> de larges échantillons du « volume de démonstration », qui offrent 17 dossiers en PDF, dont 6 sur des péripécies de l'Ancien Testament, et 6 du Nouveau Testament.

(44) Pseudépigraphes et apocryphes

Les pseudépigraphes, appelés aussi « apocryphes de l'Ancien Testament », d'origine juive pour la plupart, et les apocryphes du Nouveau Testament (une appellation qui fait l'objet de discussions) constituent une littérature considérable que citent parfois les Pères et qui, pour les seconds, visent souvent à compléter les informations fournies par les textes entrés dans le canon. On dispose de deux répertoires fondamentaux qui, comme les *claves* grecque et latine (*supra*, 21), recensent les textes et leurs versions anciennes et affectent chaque texte d'un numéro :

- J.-C. Haelewyck, *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti* [CAVT], Turnhout, 1998 (inclut ceux des textes découverts à Qumran qui ne font pas partie de la Bible hébraïque ou des Septante) ;
- M. Geerard, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* [CANT], Turnhout, 1992.

Les deux ouvrages sont disponibles également en un seul volume du *Corpus Christianorum. Scholars version*, Turnhout, 2014, 547 p.

Parallèlement aux *Series Latina* et *Series Graeca* du Corpus

Christianorum, les Universités de Suisse Romande et l'École Pratique des Hautes Études (Section des Sciences religieuses, Paris) ont entrepris d'éditer les apocryphes : *Series Apocryphorum* (CCSA ou CSA) Turnhout, 1988 sqq., 19 vol. parus. L'Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne (AELAC) a lancé la revue *Apocrypha. Revue internationale des études apocryphes* , 1990 s. (importante rubrique de comptes rendus depuis le t. 10, 1999), ainsi qu'*Apocryphes* , « collection de poche de l'AELAC », s/d. d'A. Desreumaux et E. Norelli, Turnhout, 1993 sqq., 14 vol. parus.

Bilan commode, pour chaque texte, dans J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research, with a Supplement* (Septuagint and Cognate Studies Series, 7) [Ann Arbor], 1981 (1976₁). Pour les pseudépigraphes de langue grecque , A.-M. Denis et J.-Cl. Haelewyck, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique* , Turnhout, 2000, 1420 p. en 2 vol. (fondamental) ; 2^e éd. brochée, même pagination, 2005.

Parmi les collections de textes d'apocryphes traduits en français, mentionnons *La Bible. Écrits intertestamentaires*, s/d. d'A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (« Bibliothèque de la Pléiade, 337 »), Paris, 1987, 2064 p. et *Écrits apocryphes chrétiens* (*ibid.* , 442), t. I, s/d. de F. Bovon et P. Geoltrain, Paris, 1997, 1782 p. ; t. II, s/d. de P. Geoltrain (†) et J.- D. Kaestli, 2005, 2150 p.

La traduction allemande des apocryphes chrétiens d'E. Hennecke et W. Schneemelcher, a fait l'objet d'une nouvelle édition augmentée : *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Evangelien und Verwandtes*, Tübingen 2012, par les soins de Ch. Marksches, J. Schröter in Verbindung mit A. Heiser. On trouvera le détail des contributions dans *BAIEP* 47, 2013, p. 128-129.

Signalons enfin que les pseudépigraphes *en toutes langues* vont faire l'objet de commentaires approfondis dans la collection *Commentaries on Early Jewish Literature (CEJL)* sous la direction générale de L. T. Stuckenbruck (Université de Durham) : une trentaine de volumes sont prévus (Berlin, W. de Gruyter). Autre collection de commentaires : *Studies on Early Christian Apocrypha*, chez Peeters ; t. 11 en 2015, *The Ascension of Isaiah*.

À l'occasion du « Colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne » portant sur le Roman pseudo-clémentin (30. VIII – 2. IX. 2006), à Lausanne et Genève, est publiée une liste des

textes édités dans le CCSA et traduits dans les deux volumes de la Pléiade (39 p.). *Canal-Infos* est le petit bulletin de l'Association pour l'étude de la Littérature apocryphe chrétienne. Très utile également le *Bulletin de l'AELAC* (Brepols), organe de l'Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne (AELAC), qui publie les rapports du secrétaire, des informations sur la recherche dans le domaine considéré, une ample bibliographie classée et les « Adresses des membres et des correspondants de l'AELAC ».

The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha, éd. par A. Gregory et Ch. Tuckett, Oxford University Press, 2015, 480 p., réunissant 25 contributions, présente un état de la question des apocryphes.

Rémi Gounelle et Benoît Mounier (dir.), *La littérature apocryphe chrétienne et les Écritures juives*, Prahins (Suisse), Éditions du Zèbre, 2015, 507 p. veut faire le point des rapports entre deux domaines rarement mis en relation.

(45) *Bibliographie courante*

Les bibliographies bibliques et les grandes revues sur l'A. et le N. Testament réservent généralement une certaine place à l'exégèse patristique. Plusieurs périodiques y sont spécialement consacrés, notamment :

Les *Annali di storia dell'esegesi*, fondés par l'Université de Bologne en 1984, comportent, outre des articles qui couvrent toutes les époques, une « Rassegna di storia dell'esegesi », des recensions et une bibliographie soigneusement classée, avec index biblique.

Adamantius. Rivista [ou Notiziario] del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la tradizione alessandrina, dirigée par L. Perrone (Université de Pise, Dipartimento di Filologia Classica), depuis 1995, avec un intérêt particulier pour Origène ; très importante bibliographie classée et multiples recensions ; bulletin des activités des membres du groupe.

Très utile : H. J. Sieben, *Exegesis Patrum. Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa* (Sussidi patristici, 2), Rome, 1983 : monographies et articles sur l'interprétation patristique, livre par livre et par péricope, voire par verset. Le même service, incluant tout type d'exégèse et pas seulement patristique, est rendu par le site de la Faculté de Théologie de Wien : < <http://bibfutheol.uibk.ac.at/bildi/search/index.html> >.

(46) *Judaïsme, Qumran et littérature rabbinique*

Pour préciser ce que nous savons de la Bible juive dans l'Antiquité (présentation codicologique, disposition des livres, canon des Écritures, usage synagoga), on consultera R Gounelle et J. Joosten (éds), *La Bible juive dans l'Antiquité* (Histoire du texte biblique, 4), Prahins (Suisse), Éd. du Zèbre, 2014, 271 p.

Par ailleurs, non seulement il est très utile quand on étudie l'exégèse patristique, surtout alexandrine, de connaître les œuvres de Philon d'Alexandrie († 41 ap. J.-C.), mais il est parfois nécessaire, sur certaines questions, d'interroger les traditions juives (par ex., discours d'Étienne, Actes, 7). On s'orientera dans les targoums grâce à P. Grelot, *Les targoums, Supplément au Cahier Évangile* 54, 1985 [avec un choix de textes], R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique*, Rome, 1966 ; et dans la littérature rabbinique, à l'aide de H. L. Strack et G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash* (coll. Patrimoines), Paris, Éd. du Cerf 1986, 432 p.

Très utile à ceux qui n'ont pas accès au texte hébreu : J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Rome, 1955, XII -804 p. (précieux index biblique). L'excellent ouvrage sur le « milieu » du Nouveau Testament, H. Cousin [et alii], *Le monde où vivait Jésus*, 2^e éd. aug., Paris, 2004, 800 p., leur réserve une place importante.

Qumran. Les découvertes des textes de Qumran (1947), objet de multiples éditions et études (<http://dss.collections.imj.org.il/>) sont complétées par les fouilles archéologiques : les « bilans » un peu anciens sont déjà en partie dépassés. Voir cependant le gros article du DBS IX, fasc. 51 (1978), col. 738-1013, les illustrations de la revue *Le Monde de la Bible* 4 (1978 ; réimpr.) et l'état des questions dans *Qumran et les manuscrits de la mer Morte : un cinquantenaire*, s/d. d'É.-M. Laperrouzaz, nouv. éd. aug. et corr., Paris, Éd. du Cerf, 2000, 446 p. et cartes. Après les traductions partielles de J. Dupont-Sommer (1956 sqq.) entre autres, signalons *Les Écrits intertestamentaires* (1987), cités *supra*, trad. d'A. Dupont-Sommer augmentée, p. 5- 460 ; M. Wise, M. Abbey Jr. et E. Cook, *Les manuscrits de la mer Morte révélés*, Paris, 2001, 666 p. ; rééd. dans la coll. Tempus, Perrin, 2003 (trad. annoncée comme complète de tous les rouleaux, avec un index biblique comme dans la traduction anglaise des mêmes auteurs, parue à Londres en 1996).

Pour connaître quels textes bibliques ont été retrouvés à Qumran :

J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study*, (Society for Biblical Literature [SBL]. Resources for Biblical Study, 20), Atlanta (Georgia), Scholars Press, revised edition 1990, xii – 246 p. La référence est toujours donnée à l'édition de référence des DJD (= *Discoveries in the Judaean Desert*). L'ouvrage donne aussi les renseignements utiles pour chaque texte retrouvé à Qumran.

Les controverses entre les disciples de Jésus et les Juifs (ou Judéens, selon la revendication de certains chercheurs) qui sont relatées dans le Nouveau Testament, se poursuivent à travers les écrits patristiques, pas toujours sur le même ton que celui du *Dialogue avec Tryphon* de Justin. La déclaration du concile Vatican II, *Nostra aetate* (28 octobre 1965), portant principalement sur les relations avec les Juifs, a contribué (ainsi d'ailleurs que le cinquantenaire du document en 2015) à susciter des travaux sur les relations entre chrétiens et juifs :

- N. de Lange, *Origen and the Jews*, Cambridge, 1976. [Ouvrage essentiellement consacré à Origène, mais comportant de nombreuses références à d'autres textes de cette période].
- S. Kraus & W. Horbury, *The Jewish-Christian Controversy from the Earliest Times to 1789* [Texte und Studien zum Antiken Judentum, 56], Tübingen, 1995 t. I, « History » (essentiellement une liste de textes, classés selon un ordre chronologique, avec références des manuscrits et des éditions, et indications bibliographiques).
- H. Schreckenberge, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld, I : 1.-11 Jh.*, [Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 172], Berlin / Bern, etc., 1995₃, 4. überarb. Auflage 1999 [un peu l'équivalent allemand de Krauss et Horbury, avec parfois des analyses plus poussées ; le t. II, 1997₃, couvre les XI^e -XIII^e siècles].

Sur les textes liturgiques juifs, voir *infra*, 53.

Doctrines contenues dans les pseudépigraphes et la littérature rabbinique

Supposons que nous cherchions quelle est la finalité de la création ou bien quel est le rôle de la femme dans la préparation du sabbat. Un ouvrage déjà ancien rendra grand service : J. Bonsirven sj, *Le judaïsme*

palestinien au temps de Jésus-Christ (Bibliothèque de théologie historique).

- I. *La théologie dogmatique*, Paris, Beauchesne, 1934 (2^e éd. 1950), xxxviii – 553 p.
- II. *Théologie morale. Vie morale et religieuse*, 1935, 511 p.

Liste des sources (inclut Philon et Josèphe) dans le tome I et dans le tome II, tables très détaillées p. 327-511. On y trouve très facilement les références cherchées, pour les deux sujets énoncés ci-dessus : I, p. 174-175 ; II, p. 178-179.

Le même auteur a rédigé l'article « Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ » du *DBS*, IV (1949), col. 1143-1285, qui constitue comme un résumé de ces deux volumes, mais où la partie « vie morale et sociale » est pratiquement absente. Noter que cet article a fait l'objet d'une publication à part chez Beauchesne, *Le judaïsme palestinien au temps de Notre Seigneur*, Paris, 1950, 250 p. Trad. angl., New York, 1964, xvi – 271 p.

Pour les éditions de textes, on rafraîchira la bibliographie à l'aide de l'article « Judaïsme » du *DSp* VII, fasc. 57-58 (1974), col. 1487-1564, par R. Le Déault, A. Jaubert et K. Hruby (utile documentation sur la vie religieuse des Juifs jusqu'à l'époque moderne).

Si l'on cherche d'éventuels parallèles entre une péricope néotestamentaire et la littérature rabbinique, on aura recours avec profit à J. Bonsirven, *Textes rabbiniques pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1955, XII-804 p. sur deux colonnes. Textes classés dans l'ordre de la Michna, avec « index analytique » et index des textes scripturaires, p. 710-780. À défaut, est très utile également le petit volume de A. Cohen, *Le Talmud*, traduit de l'anglais par J. Marty (Petite Bibliothèque Payot), Paris, Éd. Payot & Rivages, 2002, 650 p. (1^{re} éd. française en 1950 chez Payot, suivie de plusieurs autres ; index, p. 635-650).

Les volumes indiqués ci-dessus ne couvrent pas l'ensemble des textes découverts à Qumran. On recourra à *La Bible. Écrits intertestamentaires*, cités *supra*, index des noms propres et index thématique, p. 1827-1896.

Certains chercheurs sont attentifs aux différents courants du judaïsme, au judaïsme synagogal ou remettent en question les modalités et la datation de la séparation entre le judaïsme et le

christianisme. Voir par exemple :

- S. C. Mimouni et B. Pouderon (éds), *La croisée des chemins revisitée : quand l'Église et la Synagogue se sont-elles distinguées ?* Actes du colloque de Tours, juin 2010 (Patrimoines. Judaïsme antique), Paris, Éd. du Cerf, 2012.
- C. Clivaz, S. Mimouni et B. Pouderon (éds), *Les judaïsmes dans tous leurs états aux I^{er} -III^e siècles (les Judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins)* Actes du colloque de Lausanne, 12-14 décembre 2012, Turnhout, 2015.

Les relations entre Juifs (les auteurs ci-dessus préfèrent à l'appellation de Juif – avec une majuscule, car il s'agit aussi d'un ethnisme – le terme de *Judéen*, sans faire l'unanimité des chercheurs) et chrétiens à l'époque patristique sont toujours l'objet de nombreux travaux. Il faut également tenir compte des préjugés largement répandus dans la société antique : P. Schäfer, *Judéophobie. Attitudes à l'égard des Juifs dans le monde antique* (coll. Patrimoines. Judaïsme), Paris, 2003, 368 p. De fait, souvent on ne retient que les invectives des Pères contre l'endurcissement des Juifs. Voir tout d'abord J. V. Tolan, N. de Lange, L. Foschia et C. Nemo-Pekelman (éds), *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th -11th Centuries*, Turnhout, 2014, 379 p., et le programme du colloque *L'Antijudaïsme : mythe ou réalité* (Louvain-la-Neuve, 20-22 mai 2015) à consulter sur : < <http://www.uclouvain.be/478952.html> >. Une nouvelle revue couvre tout le domaine du judaïsme ancien (sacerdotal, synagogaal, rabbinique ou chrétien) : *Judaïsme ancien. Ancient Judaism*, sous la direction de D. Hamidović et S. Cl. Mimouni (t. 2, 2014, Turnhout).

Des recherches novatrices s'attachent à retrouver dans le texte araméen les traces de la proclamation synagogaal des évangiles, avant la séparation de l'Église et de la Synagogue : F. Guigain, *La proclamation synagogaal du saint Évangile*, Cariscript, 2015.

V. LES PÈRES ET LA LITURGIE

(51) Acteurs dans l'action sacrée (célébrants et/ou prédicateurs), les Pères nous ont laissé bien des œuvres de formation à la liturgie. Leurs homélies se rapportent le plus souvent aux lectures qui viennent d'être

faites. Une partie de leur enseignement aux catéchumènes est une explication de la liturgie (ou messe) ou des sacrements de l'initiation chrétienne (baptême et confirmation). Parfois enfin, les Pères élaborent des textes liturgiques qui deviendront « officiels », c'est-à-dire qui seront incorporés dans la pratique ecclésiastique, sans qu'on puisse, dans la plupart des cas, établir la part de rédaction qui revient à tel ou tel Père. On doit le plus souvent se contenter d'enregistrer les données de la tradition, le témoignage des plus anciens manuscrits, ainsi que les rapprochements entre les textes liturgiques et les œuvres de tel ou tel Père.

On doit d'abord s'informer sur la formation des rites en Orient, ceux de langue grecque (avec ses grands « pôles » : Jérusalem, Antioche, Alexandrie et Constantinople) et ceux de langues orientales (principalement syriaque, copte, arménienne, géorgienne). Nous ne pouvons indiquer ici que quelques ouvrages de base :

L'ouvrage classique dirigé par Mgr A.-G. Martimort, *L'Église en prière*, Paris, 1961 (1962²), 3^e éd. revue, corr. et aug., 1965, xvi-951 p., avait connu un grand succès (trad. all. Freiburg / Br., 1963 et ital., Rome, 1963), mais l'essor des études liturgiques requerrait une refonte et un accroissement : la nouvelle édition de *L'Église en prière*, sous la même direction, toujours chez Desclée se décompose comme suit :

- i. *Principes de la liturgie* par plusieurs auteurs, 1984, 309 p.
- ii. *L'Eucharistie*, par R. Cabié, 1984, 288 p.
- iii. *Les sacrements*, par divers auteurs, 1985, 352 p.
- iv. *La liturgie et le temps*, par A.-G. Martimort, H.-I. Dalmais et P. Jounel, 1983, 312 p.

(52) Voir aussi :

- M. Metzger, *L'Église dans l'Empire romain. Le culte*. Vol. 1 : Les institutions (StAns, 163 ; *Analecta liturgica*, 33), Rome 2015, 760 p.
- P. Bradshaw, *La liturgie chrétienne en ses origines : sources et méthodes* (trad. de l'angl.) (*Liturgie*, 5), Paris, 1995, 247 p.
- H.-I. Dalmais, *Les liturgies orientales* (coll. Je sais Je crois, 111), 1^{re} éd., Paris, 1959, 123 p. ; 2^e éd. refondue, sous le titre : *Liturgies d'Orient* (Rites et symboles, 10), Paris, 1980, 192 p.
- – F. Van de Paverd, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des IV. Jahrhunderts* (*OrChA*, 187), Rome, 1970.

- Sur la prédication, les travaux essentiels restent ceux d'A. Olivar, *La predicación cristiana antigua* (Biblioteca Herder, Sección de teología y filosofía, 189), Barcelone, 1991, 997 p. Il est très difficile de reconstituer le système des lectures dominicales dans l'Antiquité tardive. Pour Hésychius de Jérusalem notamment, M. Aubineau avait obtenu certains résultats. Voir dans cette même *Littérature* le chapitre sur Jean Chrysostome notamment.

On trouvera un bref panorama de nos principales sources liturgiques les plus vénérables dans J. A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles* (Lex orandi 33), Paris, 1962, p. 14-18, mais les éditions indiquées ne sont plus à jour. On ajoutera encore l'apport des papyrus : J. Van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris, coll. « Papyrologie », 1, 1976, p. 263-330 (cf. *infra* , **68 B**). Presque chaque année sont découverts ou édités des fragments de papyrus liturgiques (consulter les revues de papyrologie, tout spécialement la *Chronique d'Égypte* [CE, Bruxelles] et *Aegyptus*, Milan). Cependant la plupart des textes liturgiques sur papyrus, même assez étendus (par ex. pièces conservées à Strasbourg, Manchester, Dêr Balyzeh) ne sont pas répertoriés dans la *Clavis grecque* (*supra*, **21**) .

(53) Les textes des « divines liturgies » de Jean Chrysostome, Basile de Césarée, Jacques frère du Seigneur, Athanase, etc. en usage dans les rites byzantin, copte, etc., sont accessibles pour la plupart en traduction française, mais ils présentent de notables différences (additions le plus souvent) par rapport aux plus anciens manuscrits. Il en est de même des formulaires des sacrements. Pour les textes grecs originaux, demeure fiable F. E. Brightmann, *Liturgies Eastern and Western* (...). I. *Eastern Liturgies* [seul paru], Oxford, 1896 ; repr. 1965. Recueil commode d'A. Hänggi et I. Pahl, *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (...) (Spicilegium Friburgense, 12), Fribourg, 1968 [les textes originaux en langues orientales sont présentés seulement en traduction latine, pour faciliter les comparaisons ; texte grec sans appareil critique et trad. latine en vis-à-vis ; riches bibliographies].

(54) Ce dernier recueil donne en traduction latine les prières juives : « Textus liturgiae Iudaeorum » (p. 1-58), par L. Ligier. Voir aussi L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, s. l., Desclée, 1966, p. 101-136 (concerne les *berakhot* juives), [2^e éd.

1990]. État des questions dans S. Ben Chorin, *Le judaïsme en prière. La liturgie de la synagogue* (Patrimoines. Judaïsme), trad. de l'allemand par M. Beauvallet et A. Winogradsky, glossaire établi par A. Winogradsky, Paris, Ed. du Cerf, 1984, 203 p. Précieux fascicules ronéotés hors commerce de K. Hruby, *La fête de Pâque dans la tradition juive*, s.l.n.d., 79 p. Id., *Le sabbat selon la tradition juive* (Session du Châtelard, 15-22.VII.1978), [F-69340] Francheville, s. d., 77 p.

Sur les formulaires des sacrements, recueil commode (mais loin d'être exhaustif) en traduction française d'A. Gauvreau, *Rituels sacramentaires. Textes pour l'histoire et la théologie des sacrements*, Presses de l'Université de Montréal, 1966, 210 p. Nouvelle collection « Sources liturgiques », dirigée par P. De Clerck aux Éd. du Cerf, dont est paru *Initiation chrétienne. 1. Rituels arméniens du baptême*, traduits, introduits et annotés par Ch. Renoux, 1997, 195 p.

(55) Très utile encore : J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*. Edición bilingüe (...) (BAC 88 et 118), Madrid, 1952-1954, 2 vol. de XL + 754 et XIX – 1009 p. [précieux index, t. 2, p. 821-1009].

Pour le culte des saints et des martyrs, les lieux de culte, voir les ouvrages d'histoire du christianisme. Sur les formes de la prière privée, voir surtout le DSp aux articles « Louange », « Méditation », « Oraison », « Prière », etc.

C'est une synthèse tout à fait originale et nouvelle qu'offre dom F. Casingena-Trévedy dans *Les Pères de l'Église et la liturgie. Un esprit, une expérience. De Constantin à Justinien* (Théologie à l'Université), DDB, 2009, 384 p. Préfacé par M.-Y. Perrin, pourvu d'un index détaillé, cet ouvrage est comme une présentation des célébrations, mais du point de vue « intérieur » des célébrants (sans oublier le monde syriaque dont l'auteur est familier), et non d'après les réactions de l'assemblée, ce qui avait déjà été traité à plusieurs reprises.

Pour la bibliographie courante consulter les revues suivantes :

- a. *Ephemerides Liturgicae* (EL, Rome depuis 1887 ; plusieurs séries) ;
- b. *La Maison-Dieu* (LaMD, Paris, 1945 s.) ;
- c. *L'Archiv für Liturgiewissenschaft* (ALW, Regensburg, 1950 s.).

Chaque année depuis un demi-siècle, l'Institut de Théologie Saint-Serge (orthodoxe) organise au début de l'été un colloque international et interconfessionnel sur un sujet de liturgie dont les actes, longtemps édités à la Libreria Editrice Vaticana, sont maintenant publiés chez

Aschendorff (Münster). Dernier volume paru : A. Lossky & G. Sekulovski (éds), *Jeûne et pratiques de repentance : dimensions communautaires et liturgiques*. Semaine d'Études Liturgiques Saint-Serge, Band 58, 2015, 332 p.

Alors que les études liturgiques étaient souvent, jusqu'au milieu du ^{xx}e siècle, d'ordre historique, le développement des sciences humaines et la prise en considération de la place des rites et des symboles dans la vie de l'homme ont conduit les chercheurs à s'interroger sur les caractères proprement chrétiens. En français, la collection « Rites et symboles » (Paris, Éditions du Cerf) se veut l'expression de ces nouvelles approches. Voir par exemple le n° 12, Maurice Jourjon, *Les sacrements de la liberté chrétienne*, Paris, 1981, 172 p.

VI. LA SOCIÉTÉ DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE ET L'HISTOIRE DU CHRISTIANISME ANCIEN

Histoire du Bas-Empire et du Haut Moyen Âge

(61) Il existe peu ou pas de manuels d'introduction aux sources de l'Antiquité chrétienne, récents et détaillés. Malgré son titre, l'ouvrage suivant se révélera une mine de renseignements même pour le patristicien ou le byzantiniste : R. C. Van Caenegem, avec la collaboration de F. L. Ganshof, *Introduction aux sources de l'histoire médiévale*. Voir *infra*, 71.

L'exposé d'ensemble le plus détaillé de l'*histoire événementielle* reste en français les volumes de l'*Histoire générale s/d.* de G. Glotz, un peu vieilliss : *Histoire Ancienne*. III^e Partie : *Histoire Romaine* :

T. III : L. Homo, *Le Haut-Empire* , Paris, 1933 ; 1941 ² , 668 – VII p.

T. IV, 1 : M. Besnier, *L'empire romain de l'avènement des Sévères au concile de Nicée* , Paris, 1937, 409 p.

T. IV, 2 : A Piganiol, *L'Empire chrétien (325-395)*, 1937 ; 2^e éd. mise à jour par A. Chastagnol, Paris, 1972 ; 9^e éd. 1993, VIII – 501 p.

Après la mort de Théodose I, il faut recourir aux premiers volumes de l'*Histoire du Moyen Âge* (au tout début du XX^e siècle, le Moyen Âge commençait officiellement dans les programmes à la mort de Théodose) :

T. I : F. Lot, Ch. Pfister et F. L. Ganshof, *Les destinées de l'Empire en Occident* . I^{re} partie : de 395 à 768 , 2^e éd. Paris, 1940, 434 p.

T. III : Ch. Diehl et G. Marçais, *Le monde oriental de 395 à 1081* ,

Ajouter :

- F. Stein, *Histoire du Bas-Empire* , tome I (en 2 volumes, l'un de texte, l'autre de notes et d'index, à pagination continue, xvi – 672 p.) : *De l'État romain à l'Etat byzantin (284-476)*, éd. française par J.-R. Palanque, Desclée de Brouwer, 1959 ; tome II : *De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (476-565)*, publié par J.-R. Palanque, *ibid.* , 1949, xxxiv – 900 p., cartes et index (éd. allemande, Wien, 1928 ; sur la mise au point de l'édition française et la parution du T. II avant le tome I, voir les préfaces des deux tomes).
- A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire (284-602)* , 3 vol. Oxford, Blackwell, 1964, 1564 p. + un vol. de cartes. Trad. abrégée sous le titre : *Le déclin du monde antique (284-610)*, Paris, Sirey, 1970, 414 p. (éd. angl., Londres-New York, 1966).

Parmi les volumes de la coll. « Nouvelle Clio », on relèvera :

R. Rémondon, *La crise de l'Empire romain de Marc-Aurèle à Anastase* (coll. Nouvelle Clio, n° 11), Paris, P.U.F., 1964. – Réimpr. avec complément bibliographique de J. Gascou, 1980.

Le dernier volume de la récente *Nouvelle histoire de l'Antiquité* (t. 10) illustre les approches anglo-saxonnes : J.-M. Carrié et A. Rousselle, *L'Empire romain en mutation des Sévères à Constantin (192-337)* (Points-histoire, 221), Paris, 1999, 853 p. (bgr. p. 767-801).

- – G.W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar (eds.), *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World* , Cambridge (MA) et Londres, 1999, xiii – 780 p. ; réimpr. 2000.

L'anniversaire de l'« Édit » de Milan (313) a suscité quantité de publications, parmi lesquelles un ouvrage monumental : A. Melloni, S. Ronchey, E. Prinzivalli et al. (éds), *Constantinus. Una enciclopedia internazionale sulla figura e il mito dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano*, Roma, 2012, 3 vol.

Englobe la plupart des aspects de l'Antiquité tardive le vaste recueil dirigé par S. Fitzgerald Johnson, *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford University Press, 2012, xli- 1247 p. : concept d'Antiquité tardive, géographie, pays, traditions orientales, littératures, monachisme, aspects de la vie publique et privée, christianisation, émergence de l'islam et réception de l'Antiquité tardive. Sommaire de l'ouvrage dans *BAIEP* 47, 2013, p. 224-225.

Consulter la rubrique I. 0, « Christianisme et société de l'Antiquité tardive » du *BAIEP*.

Sur les *institutions impériales* :

- J. Gaudemet, *Institutions de l'Antiquité*, Paris, 1967, 909 p. ; du même auteur, plus succinct, mais avec quelques textes traduits : *Les institutions de l'Antiquité* (Précis Domat, Droit public), 5^e éd., Paris, Montchrestien, 1998, 511 p. (1991₁, 489 p.).
- R. Delmaire, *Les institutions du Bas-Empire romain de Constantin à Justinien*. I. *Les institutions civiles palatines* (coll. « Initiations au christianisme ancien »), Paris, Éd. du Cerf, 1995, 202 p.

(62) *Histoire du christianisme*

L'ouvrage le plus complet sur les événements eux-mêmes reste *l'Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, publiée sous la direction d'A. Fliche et V. Martin, chez Bloud et Gay.

T. I : *L'Église primitive*, par J. Lebreton et J. Zeiller, Paris, 1934, 474 p.

T. II : *De la fin du II^e s. à la paix constantinienne*, par les mêmes, 1935, 511 p.

T. III : *De la paix constantinienne à la mort de Théodose (395)*, par G. Bardy, P. de Labriolle et J. R. Palanque, Paris, 1936, 539 p. (éd. ital. 3^e éd., Turin 1972 ; éd. angl. et esp. du T. III) ;

T. IV : *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand (590)*, par G. Bardy, L. Bréhier, P. de Labriolle et G. de Plinval, Paris, 1948, 612 p.

T. V : *Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe (590-757)*, par L. Bréhier et R. Aigrain, Paris 1938, 576 p.

Bien qu'un peu vieillis, ces volumes ne sont pas vraiment supplantés, pour le récit des événements, par *l'Histoire du christianisme des origines à nos jours* (*Hist. christ.*), en 14 vol. qui vient de s'achever chez Desclée (Paris). La période de l'Antiquité chrétienne est dirigée par Ch. Pietri (†) et L. Pietri :

I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, 2000, 938 p.

II. *Naissance d'une chrétienté (250-450)*, 1995, 1092 p.

III. *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, 1998, 1321 p.

La fin de l'époque patristique est traitée dans le premier tome du Moyen Âge :

IV. *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, sous la direction de G. Dagron, P. Riché et A. Vauchez, 1993, 1049 p.

Cette *Histoire du christianisme* insiste sur les institutions, les spécificités régionales, les Églises orientales et la vie des peuples christianisés.

En anglais : *The Cambridge History of Christianity* (Cambridge University Press) :

1 : *Origins to Constantine*, ed. by M. M. Mitchell and F. M. Young, 2006, XLV-740 p.

2 : *Constantine to 600*, ed. by A. Casiday and F. W. Norris, 2007, 784 p.

3 : *Early Medieval Christianity*, ed. by Th. F. X. Nobble and J. M. H. Smith, 2008, 880 p.

Une nouvelle revue vient d'être créée à Tübingen (Mohr Siebeck), *Religion in the Roman Empire (RRE)*, dirigée par R. Feldmeier (3 livraisons annuelles prévues). Elle a pour objectif de favoriser les travaux interdisciplinaires sur les religions de l'Antiquité.

Sur les *institutions ecclésiastiques*, la collection de référence est *l'Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, où l'Orient grec n'est pas ignoré, s/d. de G. Le Bras et J. Gaudemet :

I – J. Dauvillier, *Les temps apostoliques*, Paris, 1970, 742 p.

II, 1 – Ch. Munier, *L'Église dans l'Empire romain. Église et cité*, Paris, 1979, 308 p.

III – J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IV^e - V^e siècles)*, Paris, 1958 ; 2^e éd. 1990, avec bgr. compl. et index, p. 713-759.

Précieux états des questions dans deux volumes de la « Nouvelle Clio » :

- S. C. Mimouni et P. Maraval, *Le Christianisme des origines à Constantin*, Paris, coll. « Nouvelle Clio », 2006, cXLIII – 528 p. – remplace M. Simon et A. Benoit, *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Épiphane à Constantin* (Nouvelle Clio, 10), Paris, 1958 ; 5^e éd. 1998, 360 p., avec complément bgr., p. I-XVII ;
- P. Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, 1997 ; 3^e éd. mise à jour, 2005, LXXII – 460 p. (bgr. classée, p. XIX-LXXII).

Deux utiles recueils : *Aux origines du christianisme*. Textes présentés par P. Geoltrain (coll. Folio histoire, 88), Paris, Gallimard, 2000, 601 p. – *Les premiers temps de l'Église : de saint Paul à saint Augustin*. Textes présentés par M.-F. Baslez (coll. Folio histoire, 124),

Gallimard, 2004, 843 p. Ces deux ouvrages rassemblent, après mise à jour, des articles parus initialement dans la revue *Le monde de la Bible*.

(63) *Histoire des doctrines*

Entre autres ouvrages généraux, signalons parmi les plus récents en français :

- J. N. D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris, 1968, 531 p. (trad. de l'éd. anglaise, 1958).
- J. Doré (dir.), *Le christianisme et la foi chrétienne . Manuel de théologie . Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, Desclée, 1991, 560 p. [au total 11 vol. en deux « axes » : 1. Versant historique et culturel du christianisme ; 2. Versant social et doctrinal de la foi chrétienne].
- – J. Pelikan, *La tradition chrétienne* (trad. de l'anglais), Paris, 1995, 5 vol., dont les deux premiers, 448 et 400 p., sont les plus utiles pour la patristique grecque.

Mérite une mention particulière pour le domaine couvert par la présente *Littérature grecque chrétienne* : C.-G. et V. Conticello (éd.), *La Théologie byzantine et sa tradition*. Voir *supra*, **23** .

B. Lauret a d'autre part lancé une entreprise originale sous le titre *La Théologie : une anthologie*, visant à donner un très large panorama des différents visages de la théologie dans le christianisme, selon les formes littéraires dans lesquelles elle s'exprime, les institutions et les communautés où elles prennent naissance. La collection devait comprendre six forts volumes, dont seul est paru à ce jour le t. IV, s/d de D.-O. Hurel et M.-C. Pitassi : *Les temps modernes*, Paris, 2013. Le tome I (sous presse), dirigé par A. Le Boulluec, présentera des pages parfois peu connues où les Pères se révèlent des théologiens souvent inventifs.

Le Père Antonio Orbe sj (1915-2003) a présenté dans ses travaux une « vision inédite de la première pensée chrétienne » aux II^e - III^e siècles. Son œuvre maîtresse (éd. originale en espagnol, Rome, 1987-1988, 2 vol.) a été traduite en français : *Introduction à la théologie des II^e et III^e siècles (...)*, revue et complétée par A. Bastit et J.-M. Roessli, avec la collaboration de B. Jacob et P. Molinié (...), Paris, Éd. du Cerf, 2012, 2 vol. totalisant 1672 p. Voir une présentation concise de son œuvre par A. Bastit, dans *Gregorianum* 94/2, 2013, p. 286-300.

Sur les symboles de foi (ou credos) :

Contrairement à une idée répandue, les symboles utilisés dans les

premiers siècles ne sont pas seulement les formules élaborées par les Pères conciliaires réunis à Nicée (325), Constantinople (381) et Chalcédoine (451). Il n'existe pas non plus de confession de foi détaillée remontant aux apôtres.

On trouvera les textes originaux dans :

- A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-katholischen Kirche*, 3^e éd. procurée par G.-L. Hahn, Breslau, 1897 (1^{re} 1842), avec un appendice d'A. Harnack ; repr. Hildesheim, 1962.
- – H. Denzinger († 1883), *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum* (...), 1^{re} éd. 1854 (nombreuses rééd.). Éd. par (...) J. Hoffmann pour l'éd. française, Paris, 1996.
- Choix de textes en traduction française dans G. Dumeige, *Textes doctrinaux du magistère de l'Église sur la foi catholique*, Paris, 1969, p. 1-16.
- G. L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli* (coll. Testi e Ricerche di Scienze Religiose, 2), Rome, 1967 (édition critique).

Est annoncé pour 2017, s/d de Wolfram Kinzig, *Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts* (Oxford Early Christian Texts), Oxford University Press (collection complète, pourvue d'un appareil scientifique et d'exposés sur la composition et l'usage des symboles de foi).

- Études : l'ouvrage classique est celui de J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Londres, 1981₃ (1950₁). Voir aussi les no spéciaux de *Lumière et Vie*, 2 (février 1952), et de *Connaissance des Pères [CPE]* 34, 1989.

Gnosticisme

Sur la question complexe du gnosticisme nous nous contentons de renvoyer à M. Tardieu et J.-D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*. T. I. [seul paru] *Histoire du mot « gnostique », Instruments de travail, Collections retrouvées avant 1945* (coll. Initiations au christianisme ancien), Paris, 1986, 152 p. : état des questions sur les textes retrouvés à Londres, Oxford et Berlin. Ces « collections retrouvées avant 1945 » sont au nombre de trois : celles de Londres (L), Oxford (O) et Berlin (B). Michel Tardieu a créé aux Éd. du Cerf la collection « Sources gnostiques et manichéennes », dont 4 volumes

sont parus. Le 1^{er} tome de cette collection, *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, Paris, 1984, 518 p., offre la traduction par M. Tardieu des 4 textes contenus dans B, avec une très riche annotation. Les tomes 2, 3 et 4 de « Sources gnostiques et manichéennes », sont des éditions et traductions de textes manichéens ou antimanichéens (t. 2, traduction par André Villey du texte grec de *Contre la doctrine de Mani* d'Alexandre de Lycopolis, III^e s., 1985).

Le tome II de l'*Introduction* mentionnée ci-dessus qui devait être consacré à la « bibliothèque » de treize *codices* retrouvés près de Nag Hammādī, à la fin de 1945, n'a pas paru. La collection de Nag Hammādī, qui dans l'ensemble des textes gnostiques est désignée sous le sigle C (< Le Caire), est soigneusement répertoriée dans la *CPG* et *CPGSup* (1998), s. n. 1175-1222. Elle a fait d'abord l'objet d'une édition en fac-similé (*The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices [...], Codices I – XIII*, Leiden, 1972-1977 [NHC]), puis d'une édition avec traduction anglaise, *The Coptic Gnostic Library (...)*, Leiden, 1975 sqq. (*Nag Hammadi Studies*, [NHS]). Texte copte des 14 volumes des NHC et traduction anglaise sont présentés face à face. Souscription sur <http://www.brill.com/products/online-ressources/coptic-gnostic-library-online> > > (dir. Einar Thomassen).

Sur l'importance de la découverte et le contexte culturel et religieux, voir le n° 70 (février 1983) de *Histoire et archéologie. Les dossiers* (articles de J. Ménard, J.-P. Mahé, M. Scopello, etc.), 77 p. Précieuse présentation des textes, avec de larges extraits, par Raymond Kuntzmann et Jean-Daniel Dubois, *NAG HAMMADI. Évangile selon Thomas. Textes gnostiques aux origines du christianisme*, Supplément au *Cahier Évangile* 58 (fév. 1987), 178 p.

Deux volumes de traduction de l'ensemble des ouvrages de Nag Hammādī, sont à signaler : J. M. Robinson (dir.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leyde, Brill, 1996 ; P.-H. Poirier et J.-P. Mahé (dir.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, « Bibliothèque de la Pléiade » n° 538, Paris, 2007, 1920 p. (reprend en partie les traductions données dans la *Bibliothèque copte de Nag Hammadi*, Québec, 1977 sqq. [BCNH]).

Historiographie des travaux sur le gnosticisme depuis trois siècles dans J. Ries, *Gnose, gnosticisme, manichéisme*, Turnhout, 2011, 608 p. Bilan magistral de L. Painchaud, « Le défi documentaire dans les études sur le gnosticisme », dans *La documentation patristique* (*supra*,

25) , p. 209-235.

Sur les thèmes du gnosticisme : A *Lexikon of Gnostic Mythologumena* est en projet par divers chercheurs. Sur l'éclairage que donnent les textes de Nag Hammadi sur les débuts du christianisme : F. García Bazan, *La Biblioteca de Nag Hammadi y los orígenes cristianos* (Sophia), Buenos Aires, 2013. Excellente synthèse sur le valentinisme par E. Thomassen, *The Spiritual Seed. The Church of the Valentinians* , Leiden, Brill (NHMS, 60), 2006, 545 p.

Un texte dont on a parlé ces dernières années :

L'Évangile de Judas , texte copte gnostique récemment découvert, est traduit en français par R. Kasser, M. Meyer et G. Wurst, *L'Évangile de Judas du codex Tchacos*, Paris, Flammarion, 2006 ; l'ouvrage a fait l'objet d'un colloque international à Paris (27-28 octobre 2006) : voir les réflexions d'un spécialiste, J.-D. Kaestli, dans *Adamantius* 13, 2007, p. 282-286 et aussi de B. Pouderon dans *CPE* 108 (déc. 2007), p. 2-9.

Manichéisme

Signalons enfin, quoiqu'en ce domaine la part des textes grecs soit plutôt mineure (noter en particulier le t. 2 de la collection « Sources gnostiques et manichéennes », *supra*), qu'a été entreprise vers 1995 l'édition des différents corpus manichéens en diverses langues (dont, en 2013, des textes syriaques et ouïgours), sous la direction générale d'A. van Tongerloo (K.U. Leuven) : *Corpus Fontium Manichaeorum* (une vingtaine de volumes annoncés, dont 5 de *subsidia*). Dix séries ont été programmées, une par aire linguistique (par ex., *COP* = *Series coptica* , déjà trois volumes parus), à paraître à Turnhout chez Brepols. La *Xe* , la *Series graeca*, est confiée à L. Cirillo (Naples) et S. Lieu (Warwick et Sydney).

On trouvera une vue d'ensemble à jour sur le site : < <http://www.iranicaonline.org/articles/manicheism-1-general-survey> >. Une vaste anthologie d'une centaine de textes manichéens est commodément réunie par Iain Gardner & Samuel N.C. Lieu (eds), *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge University Press, 2004, xx – 312 p.

Pour se tenir au courant, consulter la *Manichaean Studies Newsletter* , published by the International Association of Manichaean Studies, depuis 1988, editor G. Mikkelsen : une cinquantaine de pages éditée

annuellement par Brepols.

Recensement des citations bibliques dans les écrits manichéens en toutes langues : à la 17th *International Conference on Patristic Studies* (Oxford, Workshop du 13th August 2015), a été présenté le *Biblia Manichaica Project* (interventions de N. Arne Pedersen, J. Møller Larsen et R. Falkenberg).

Hérésies

Elles ne cessent d'être le sujet de bien des travaux ; parmi les entreprises les plus récentes, le colloque des 28-30 septembre 2011 à l'Université Libre de Bruxelles (Centre Interdisciplinaire d'Études des religions et de la Laïcité) : *Hérésies. Une construction d'identités religieuses*, dont les Actes ont été publiés en Bruxelles en 2015 ; le colloque des 17-19 mai 2016 à Lublin, sous la direction de Marcin Wysocki : *The Church Fathers in the Polemics against Heresies*. Sur les différentes « hérésies » des premiers siècles, on consultera l'excellente synthèse de A. Marjanen et P. Luomanen, *A Companion to Second Century Christian Heretics* (VChrSup, 76), Leiden & Boston, 2008 XIII-385 p.

(64) *Histoire des conciles. Législation ecclésiastique et civile*

Bien des textes patristiques nous ont été transmis, en entier ou en extraits, dans les actes et décrets des conciles et synodes. On trouvera une liste de ceux-ci dans *CPL*₃, p. 775, *s.u. Concilia*, et dans le t. 4 de la *CPG*. La collection la plus vaste, mais pas toujours la plus sûre, souvent citée, est « le Mansi » ; cette édition, entreprise au XVIII^e s. par Jean-Dominique Mansi († 1769), reprend dans la plupart des cas une collection antérieure (celles de Cossart et Labbe, de Hardouin par ex.), sans toutefois faire toujours preuve du même esprit critique que ses illustres devanciers. Les douze premiers volumes couvrent la période patristique ; les textes grecs y sont accompagnés d'une traduction latine ancienne (par ex. de Denys le Petit, d'Anastase le Bibliothécaire), parfois malheureusement corrigée, souvent aussi d'une traduction latine moderne (XVI^e -XVII^e siècle), sans que le lecteur dispose d'informations suffisantes pour les identifier, s'il n'est pas préalablement informé : J.-D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (...), Florence, 1759-1798 ; réimpr. Paris, 1901-1927, 53 vol. in f° (les 13 premiers tomes couvrent la période

jusqu'au concile de Nicée II, 787). Sur l'histoire des éditions générales des conciles, voir le panorama bien informé de dom Henri Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. I, 1, Paris, 1907, p. 97-124 (voir *infra*).

Pour les premiers conciles œcuméniques, l'*Amplissima collectio* de Mansi est totalement dépassée par les *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ACO), collection fondée par Eduard Schwartz (Berlin, 1922 sqq.).

La *Prima Series* comprend les Actes d'Éphèse (t. I), de Chalcédoine (t. II), la *collectio Sabbaitica* (t. III), ceux de Constantinople II (t. IV, dont le vol. III donne les index détaillés de tous les tomes précédents), chaque tome étant divisé en plusieurs volumes et ceux-ci en parties. Il est donc un peu malaisé de reconstituer la succession des documents, présentés par collections anciennes, mais la *Clavis Graeca*, t. IV, rendra sur ce point également les plus grands services (contenu des tomes et de leurs subdivisions). La *Secunda Series* commence avec le synode du Latran (649), dont les actes ont été publiés par R. Riedinger, Berlin, 1984. Bien qu'il soit postérieur à la fin de la période patristique selon une opinion largement répandue, le second concile de Nicée (787), septième et dernier concile de l'Église indivise, trouve toute sa place dans cette *Histoire de la littérature grecque chrétienne* du fait que les membres du concile citent de très longs textes des Pères des IV^e et V^e siècles :

Series secunda. Volumen tertium :

- Pars prima. *Concilium Universale Nicaenum secundum. Concilii actiones I-III*, edidit Erich Lamberz, Berlin, 2008, LXXIV-281 p.
- Pars altera. *Concilium Universale Nicaenum secundum. Concilii actiones IV-V*, edidit Erich Lamberz, Berlin, 2012, xxxv – p. 282-599.

Les ACO surclassent par leur appareil d'érudition *The Oecumenical Councils From Nicaea I (325) to Nicaea II (787)*, (Corpus Christianorum Conciliorum Œcumenicorum Decreta, 1), Turnhout, 2007, xiv- 373 p.

Les *canons* des conciles et synodes grecs ont fait l'objet d'une édition critique par P.-P. Joannou, *Codificazione canonica orientale. Fonti* , serie I. Fasc. IX : *Discipline générale antique* (II -IX^e s.), Grottaferrata :

I/1 : *Les Canons des conciles œcuméniques. Le 8^e concile de Constantinople*, 1962. [CCO].

I/2 : *Les canons des synodes particuliers* , 1962 [CSP].

II : *Les canons des Pères grecs*, 1963 [CPG].

Ces sigles sont établis par l'éditeur. Ces 3 volumes sont pourvus d'une traduction française en regard et, quand elle existe, d'une ancienne version latine (Denys le Petit). Ils sont complétés par un très précieux *Index analytique aux CCO, CSP, CPG, ibid.*, 1964 (ne pas confondre ce sigle avec celui de la Clavis grecque : cf. *supra*, 21).

Pour les seuls conciles dits œcuméniques, texte des canons dans les *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*. I. : *The Oecumenical Councils from Nicaea I (325) to Nicaea II (787)*, (Corpus Christianorum), Turnhout, 2013 (la collection se poursuit jusqu'à Vatican II). Voir aussi G. Alberigo (dir.), *Les conciles œcuméniques*. I. *Histoire des conciles*. II. *Les décrets*. 1 : *De Nicée à Latran V, 325-1517*, Paris, 1994, réimpression en 2012 (sans changement, semble-t-il), qui donne le texte grec et latin, accompagné d'une traduction française). Il s'agit de la traduction de l'édition italienne originale, *Storia dei concili ecumenici*, Brescia, 1990.

Les conciles grecs sont répertoriés dans l'ordre chronologique dans la *Clavis graeca* (t. IV : *supra*, 21). Mais sera très utile, même quand on étudie les Pères grecs, A. Weckwerth, *Clavis Conciliorum Occidentalium septem prioribus saeculis celebratorum* (Corpus christianorum), Turnhout, 2013, xxxix -399 p. (bibliographie, histoire de la tradition manuscrite, sommaire du contenu, traductions anciennes et nouvelles ; traces des conciles dont les actes ont disparu).

Le Père Henryk Pietras sj, avec la collaboration d'Arcadiusz Baron, a fondé une nouvelle collection : *Synodi et Collectiones Legum* (SCL), qui offre le texte latin ou grec (éventuellement dans les deux langues et parfois dans une langue orientale) de tous les conciles et synodes de la période patristique (y compris ceux qui se sont tenus en Occident). Je dois à l'amabilité du P. Pietras l'envoi (courriel du 28. X. 2015) de la liste en anglais du contenu des volumes :

1. *Acta synodalia (Ann. 50-381)*, *Synodi et Collectiones Legum*, vol. I, Greek, Latin, Syriac and Polish translation, various translators, introduction and elaboration Arkadiusz Baron & Henryk Pietras, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2006, xxxii + 356 + 295 p.
2. *Constitutiones Apostolorum*, *Synodi et Collectiones Legum*, vol. II, Greek text and Polish translation by Stanisław Kalinkowski, introduction and elaboration Arkadiusz Baron & Henryk Pietras,

Kraków, Wydawnictwo WAM, 2007, xxiv + 765 p.

3. *Canones Patrum Graecorum* , *Canones Athanasii et Hippolyti* (arabic), *Synodi et Collectiones Legum*, vol. III, Greek and Arabic text, and Polish translation by Stanisław Kalinkowski (latin) and Janusz Szymańczyk, introduction and elaboration Arkadiusz Baron & Henryk Pietras, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2009, xxvii + 495 p.

4. *Acta synodalia (Ann. 381-431)* , *Synodi et Collectiones Legum* , vol. IV, Greek, Latin, Syriac text and Polish translation, various translators, introduction and elaboration Arkadiusz Baron & Henryk Pietras, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2010, 792 p.

5. *Libri poenitentiales* (Księgi pokutne), *Synodi et Collectiones Legum*, vol. V., Greek, Latin text and Polish translation, various translators, introduction and elaboration Arkadiusz Baron & Henryk Pietras, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2011, xxx + 1058 p.

6. *Acta synodalia (Ann. 431-505)* , *Synodi et Collectiones Legum* , vol. VI, Greek, Latin, Syriac text and Polish translation, various translators, introduction and elaboration Arkadiusz Baron & Henryk Pietras, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2011, xxxviii + 836 p.

7. *Codicis Theodosiani liber sextus decimus* , *Synodi et Collectiones Legum* , vol. VII, Greek text and Polish translation by Agnieszka Caba, introduction Michał Stachura, Monika Ożóg, Monika Wójcik, elaboration, Ożóg, Monika Wójcik, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2014, lxiii + 125 + 125*.

8. *Acta synodalia (Ann. 506-553)* , *Synodi et Collectiones Legum* , vol. VIII, Greek, Latin, Syriac text and Polish translation, various translators, introduction and elaboration Arkadiusz Baron & Henryk Pietras, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2014, xxxvi + 763 p.

Bien qu'ils soient moins directement utiles en patristique grecque, nous indiquons les volumes suivants :

9. *Liber Pontificalis I-XCVI (usque ad annum 772)* , *Synodi et Collectiones Legum* , vol. IX, Latin text and Polish translation, various translators, introduction and elaboration Monika Ożóg & Henryk Pietras, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2014, lxi + 578 p.

10. *Liber Pontificalis XCVII-CXII (772-891)* , *Synodi et Collectiones Legum* , vol. X, Latin text and Polish translation, various translators, introduction and elaboration Monika Ożóg & Henryk Pietras, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2015, 632 p.

Pour donner un aperçu de la richesse de cette collection, voici quelques précisions sur le t. I : on y trouvera la liste dans l'ordre chronologique de 157 synodes jusqu'en 381 (d'une soixantaine nous avons conservé les décisions plus ou moins détaillées), et dans l'ordre alphabétique (latin) des localités où ils se sont tenus ; la bibliographie des éditions ou sources et des travaux souvent cités. De riches index (p. 589-628) terminent le volume : index nominum, fontium, rerum (celui-ci en polonais). L'érudition française n'est pas absente, puisqu'on y trouvera reproduite la traduction française par Eugène Boré (1846) des canons du synode arménien d'Artsalth (après 373 ; voir p. 277-279). Les textes originaux ne sont pas établis à nouveaux frais (pour la plupart ce n'était d'ailleurs pas nécessaire), l'ensemble reprend au fond le projet beaucoup plus modeste de Friedrich Lauchert (*Die Kanones der wichtigsten Altkirlichen Concilien* [SQ 12], Freiburg i. B. und Leipzig, 1896, 228 p.), il est tout à fait remarquable et réunit commodément un grand nombre de documents fort dispersés, avec un appareil scientifique qui permet de les utiliser avec profit. Plusieurs de ces tomes existent aussi sous forme numérique, mais il est souhaitable que les bibliothèques d'Europe occidentale se dotent de la collection complète sur papier.

Sur l'*histoire* des conciles, on dispose aussi en français de l'œuvre monumentale de Mgr Karl-Josef Hefele, *Conciliengeschichte* (Tübingen 1855₁ -1874, 7 vol.), traduite et enrichie de notes et d'appendices par dom Henri Leclercq (l'auteur du *DACL* , *supra*, 1) : *Histoire des conciles d'après les documents originaux* , Paris, 1907-1921, 16 vol. (3 t. en 5 forts vol. pour la période patristique).

À défaut de ces gros ouvrages, on pourra recourir à l'*Histoire des conciles œcuméniques*, dirigée par G. Dumeige (Paris, Éd. de l'Orante, 1961-1979, 4 volumes pour « les sept premiers conciles ») avec un choix de textes traduits. La réédition de la collection est entreprise à Paris depuis 2005 par les éditions Fayard (les tomes I, Nicée et Constantinople I, et II, Éphèse et Chalcédoine, sont parus en 2006, sans additions).

On trouvera la traduction française des principaux décrets

conciliaires dans G. Dumeige, *Textes doctrinaux du magistère de l'Église sur la Foi catholique*, nouv. éd. frç., Paris, Éd. de l'Orante, 1969 (classement « théologique », mais bon index). Il s'agit d'une traduction française, classée par thèmes, de H. Denzinger et A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 34^e éd., Freiburg/Br., 1967.

Les conciles d'Éphèse (431) et Chalcédoine (451) ont fait l'objet d'une traduction partielle dans deux publications du Père A.-J. Festugière, à partir des collections grecques *Vaticana* et *Atheniensis* : *Éphèse et Chalcédoine. Actes des Conciles* (Coll. « Textes Dossiers Documents », 6) Paris, 1982, 985 p. (traduction des Actes faite sur le texte grec établi par E. Schwartz : *Acta Conciliorum Oecumenicorum* [ACO], I, 1 à 3, Berlin, 1927 pour Éphèse et II, 1, à 2, Berlin, 1933, pour Chalcédoine (sessions I et II). Le texte des sessions III-VI ne figure pas dans ce volume. Il a été traduit dans *Actes du Concile de Chalcédoine*, sessions II-VI (« Définition de la Foi »), avec une introduction de H. Chadwick, coll. « Cahiers d'Orientalisme », IV, éd. par P. Cramer, Genève, 1983, 97 p. Il ne manque donc que la traduction des sessions VII (canons, pour lesquels on recourra aux éditions de Joannou et d'Alberigo mentionnées ci-dessus) et VIII-XVII (situation canonique de Théodoret, Ibas, etc.).

Noter que l'ouvrage de « Hefele-Leclercq » est destiné à être remplacé par la *Konziliengeschichte* en 25 vol. entreprise en 1979 par W. Brandmüller chez l'éditeur Schöningh (Paderborn). Ce dernier dirige aussi la revue *Annuario Historiae Conciliorum* (AHC).

L'Institut für Kirchengeschichte der Universität Bonn, section Alte Kirchengeschichte, a constitué une base de données, exclusivement consultable par internet (accès libre) : *Bibliographia Iuris Synodalis Antiqui* (BISA) : < www.bisa.uni-bonn.de >.

Bien des textes canoniques grecs ont été traduits en latin en plusieurs collections à la fin de l'Antiquité et au Haut Moyen Âge. Pour s'orienter dans ce domaine complexe, parfois tombé dans le discrédit par suite de la présence de documents falsifiés ou inauthentiques, comme par exemple dans la collection *Pseudo – Isidoriana*, on aura recours à J. Gaudemet, *Les sources du droit de l'Église en Occident du II^e au VII^e siècle* (Initiations au christianisme ancien), Paris, Éd. du Cerf & Éd. du CNRS, 1985, 188 p.

Les textes canoniques eux-mêmes se trouvent dans l'édition

monumentale de Turner, de maniement un peu difficile. Dans l'ouvrage de Gaudemet indiqué ci-dessus, p. 38-39, on trouvera le sommaire de *EOMIA* (selon le sigle qui tend à se répandre) :

Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima canonum et conciliorum Graecorum interpretationes Latinae post Christophorum Iustel, Paschasium Quesnel, Petrum et Hieronymum Ballerini, Ioannem Dominicum Mansi, Franciscum Antonium Gonzalez, Fridericum Maassen ed. Cuthbertus Hamilton Turner [1860-1930], Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1899-1934 :

- Tome I, fasc. 1, pars prior : *Canones qui dicuntur Apostolorum, Nicaenorum patrum subscriptiones*, 1899 ;
- I, 1, pars altera : *Nicaeni concilii praefationes capitula symbolum canones*, 1904 ;
- – I, 2, pars prima : *Nicaenum concilium appendices ad symbolum pertinentes*, 1913.
- I, 2, pars secunda : (*Concilium Arelatense*). *Supplementum Nicaeno-Gallicum*, 1939.
- I, 2, pars tertia : *Concilium Nicaenum supplementum Nicaeno-romanum, scilicet Concilium Serdicense gesta de nomine Apiarii*, 1930 ;
- I, 2, pars quarta : *Supplementum Nicaeno-Alexandrinum*, 1939.
- II, pars prior, *Concilia Ancyritanum et Neocaesariense*, 1907 ;
- II, pars altera : *Concilia Gangrense et Antiochenum*, 1913 ;
- II, pars tertia : *Concilia Laodicense et Constantinopolitanum*, 1939.

[Très peu de bibliothèques françaises possèdent l'ouvrage complet].

Un *Index of names* de l'ensemble de cet ouvrage a été publié (s. l. n. d.) par Ph. R. Amidon. D'après le SUDOC, il ne se trouve en France au complet qu'à la Bibliothèque d'Histoire des Religions (B. H. R., Maison de la Recherche de Paris-IV, 28 rue Serpente, 75006 Paris). Une réimpression est sous presse chez G. Olms à Hildesheim, avec une introduction de D. Moreau, avec la collaboration de R. Price, et Index des noms et des mots sélectionnés par Philip R. Amidon, LXXXII – 1185 p.

Les lettres des papes, souvent appelées décrétales, adressées à un ou plusieurs évêques ou à des souverains, constituent un ensemble de documents considérable, dont un grand nombre a été réuni en une collection à date ancienne ; elles n'appartiennent pas uniquement au monde latin et traitent de questions théologiques et disciplinaires.

Elles viennent de faire l'objet d'une nouvelle édition, avec traduction allemande en regard, par les soins du P. Hermann Josef Sieben, avec la collaboration de Horst Schneider : *Vetustissimae epistulae Romanorum. Die älteste Papstbriefe eingeleitet und herausgegeben von ...* (Fontes christiani, 58), Freiburg i. B. & Basel, Herder, 2014-2015, 3 vol. totalisant VII – 998 p. (L'éditeur me fait savoir que le texte grec est malheureusement déparé par d'innombrables coquilles).

Législation civile

Il est de plus en plus nécessaire de consulter les textes de droit romain (*Code Théodosien* [CTh], *Digeste*, *Institutes*, *Code* [CJ] et *Novelles* de Justinien). Un certain nombre de textes sont déjà en ligne. Voir la rubrique « Liens théodosiens », créée par P.-L. Malosse sur le site de l'association Textes pour l'Histoire de l'Antiquité tardive (THAT) (*infra* , n^o 83). Sur l'état d'avancement de la traduction française annotée de tout le CTh (publié en 438), s/d. de P. Jaillette et S. Crogiez (texte latin et trad. frç.) chez Brepols, voir le *Bulletin de liaison* de THAT, 15 (janvier 2015), p. [14].

Le L. XVI du Code Théodosien (lois religieuses) est déjà accessible dans deux trad. françaises récentes parues aux Ed. du Cerf :

- *Le Code Théodosien, livre XVI et sa réception au Moyen Âge* , (...) par E. Magnon-Mortier (Sources canoniques, 2), Paris, 2002.
- R. Delmaire, F. Richard et J. Rougé (†), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II* :
- I. *Code Théodosien, XVI* (Sources chrétiennes, 497), octobre 2005 ;
- II. *Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes* (Sources chrétiennes, 531), Paris, 2008 (annexes, chronologie, index).

Pour la période 438-476, utiliser P.-P. Joannou, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire romain (311-476)* (OrChrA, 192), Rome, 1972 (précieux index). Signalons enfin que l'édition de J.

Godefroy du CTh est accessible sur le site de la Bibliothèque universitaire de Lille : <http://bsa.biblio.univ-lille3.fr/blog/2011/01/code-theodosien-de-jacques-godefroy/>

(65) Monachisme, ascèse et spiritualité

Consulter les articles du *Dictionnaire de Spiritualité* (DSp , *supra*) et du *Dizionario degli Istituti di perfezione* (DIP) s/d. de G. Pellicia (†) et G. Rocca, Rome, 1974-2003, 10 vol. Le dernier vol., de 1682 p., comporte un Appendice et des index.

Utile recueil de textes grecs et latins (non traduits) : H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche* (SQ, Neue Folge, 6), Tübingen, 1933 [les 22 premières pages sont consacrées aux philosophes et sages de l'Antiquité classique].

Excellente présentation d'ensemble par dom Vincent Desprez, *Le monachisme primitif des origines au concile de Chalcédoine* (Spiritualité orientale, 72), Abbaye de Bellefontaine, 1998, 634 p. Riches bibliographies. Le monachisme en Occident n'est traité que jusqu'à la mort de S. Martin et de S. Augustin. Pour la période suivante, voir B. Flusin « L'essor du monachisme oriental » dans *Histoire du christianisme* , t. 2 : *Les Églises d'Orient et d'Occident (430-610)* , Paris, 1998, p. 546-608 et J. Biarne, « L'essor du monachisme occidental », *ibid.* , p. 917-958. Dans le t. 4 (1993), voir notamment G. Dagron, p. 255-280, A. Jacob et J.-M. Martin, p. 350-355 (« monastères [grecs] isolés en pays latin »), P. Riché, p. 629 sqq. et 744 sqq., ainsi que les sections consacrées au monachisme arménien, géorgien, etc.

Dom A. de Vogüé avait entrepris une monumentale *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité* , dont la 1^{re} partie, consacrée au *Monachisme latin* , compte au total 12 vol., Paris 1991-2008 [de la mort de S. Antoine à l'aube du Moyen Âge, 830]. À sa mort, survenue tragiquement en 2013, les *Studia Anselmiana* (StAns ; Rome, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo) ont généreusement accepté de procéder à l'édition de la seconde partie, des trois volumes que Dom Adalbert avaient préparés sur *Le monachisme grec* . La Curie généralice des bénédictins de Subiaco (auxquels appartenait le Père de Vogüé, voir *BAIEP* 49, 2015, p. 258) a bien voulu s'occuper de la souscription et de l'envoi des volumes, qui constituent les tomes 165-167 des StAns et les t. 15-17 des *Analecta monastica*, tous les trois sortis en 2015 des Presses d'EOS-Verlag :

I. *De la Vie de Pachôme aux écrits d'Évagre le Pontique* (IV^e - V^e e

siècles), 301 p. ;

II. *De l'Histoire Lausiaque aux premiers Acémètes* (V^e -VII^e siècles), 312 p. ;

III. *D'Isidore de Péluse à Théodore Studite* (VII^e -X^e siècles), 312 p.

En complément, sur le développement du monachisme à Constantinople on dispose, outre les pages suggestives de G. Dagron jusqu'à Chalcedoine (*Travaux et mémoires*, 1974, p. 229-276), de la monographie de P. Hatlie, *The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350-850*, Cambridge University Press, 2008, 566 p.

Utile synthèse de T. Špidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique* (OrChrA 206) ; II : *La prière* (OrChrA 230), Rome, 1978 et 1988, 2 vol.

(66) *Les Pères et la culture classique* (mythologie, philosophie grecque, rapports avec les auteurs païens).

Quel était le rapport des premières générations de chrétiens avec les livres et la lecture ? Harry Y. Gamble apporte une réponse dans *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, London, Yale University Press, 1995, 312 p. ; trad. ital., ed. Paideia, 2006 ; trad. fr., *Livres et lecteurs aux premiers temps du christianisme : usage et production des textes chrétiens antiques*, Genève, Labor et Fides, 2012, 346 p.

Il convient de ne pas oublier l'ouvrage de pionnier en la matière dû à Paul Lemerle, *Le premier humanisme byzantin : notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle* (Bibliothèque byzantine. Études, 6), Paris, 1971, 326 p.

Bien des monographies ou articles seront cités à propos de chaque auteur. De son grand ouvrage, *Paideia. The Ideals of Greek Culture*, Oxford 1939-1945 (dont seul le t. I est traduit en frç., Paris, 1964), W. Jaeger a donné un résumé magistral, *Le christianisme ancien et la paideia grecque*, Faculté des Lettres et Sciences humaines de Metz, 1980, 123 p., trad. de l'angl. et index par G. Hocquard (2^e éd. angl. Cambridge [Ma], 1965 ; trad. all. sur la 1^{re} éd. angl., 1963 ; trad. ital., Florence 1966). Même ampleur de vues chez A. Wifstrand, *L'Église ancienne et la culture grecque* (traduit du suédois par L.-M. Dewailly op), Paris, 1962, 168 p. Le sujet ne cesse d'éveiller l'intérêt des chercheurs : A. Perrot (éd.), *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive* (Études de littérature ancienne), Paris, 2012.

Important dossier réuni par B. Pouderon avec le concours de nombreux traducteurs et précédé d'une solide introduction générale, *Foi chrétienne et culture classique. Des Oracles sibyllins à Charlemagne* (coll. Bibliothèque, 2), Paris, Éd. Migne, 1998, 494 p. Du même, le chapitre « Les chrétiens et la culture antique », *Histoire du christianisme* (*supra*, 62). I, p. 817-895. Utile dossier également dans « *Foi et culture* », numéro de la revue *Connaissance des Pères de l'Église*, 86 (2002) sur Ignace, Basile, Chrysostome, le « platonisme des Pères » (état de la question par G. Madec). Spécialiste d'Eusèbe de Césarée, S. Morlet, *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (I^{er} -VI^e siècle)*, Paris, 2014, offre un tableau suggestif et bien informé.

Quelques Pères ont une notice dans le monumental *Dictionnaire des philosophes antiques* (DPhAnt), sous la direction de R. Goulet, t. I (1989), II (1994), III (2000), IV (2005), Va et Vb (2012) Paris, Éditions du CNRS, près de 5.000 p. jusqu'à Rutilius Rufus. *Supplément* préparé par R. Goulet, avec la collaboration de J.-M. Flamand et M. Aouad, 2003, un vol. de 801 p. contenant notamment les longues notices d'Aristote et de Cicéron.

Pour apprécier la formation suivie par les Pères, il est souvent utile de préciser de quels rhéteurs ils ont été les élèves. Quelques-uns d'entre eux étaient chrétiens ; certains Pères ont même professé la rhétorique quelque temps (pour plusieurs d'entre eux la question est débattue). On pourra s'orienter à l'aide de P. Janiszewski, K. Stebnicka et E. Szabat, *Prosopography of Greek Rhetors and Sophists of the Roman Empire*, Oxford University Press, 2014, 480 p. Voir aussi la thèse de B. Puech, *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale*, Paris, Vrin, 2002, XII- 588 p.

Même en dehors des apologies, les Pères ont souvent fait preuve d'une grande sévérité à l'égard des religions « païennes » et, pour mieux les comprendre, il est nécessaire de bien connaître les institutions des différentes religions « officielles » aussi bien que les cultes d'initiation. Les présentations d'ensemble ne manquent pas. Parmi les plus récentes, *The Cambridge History of Religions in the Ancient World*, 2013, 1002 p. en 2 vol. Dans *Les chrétiens parmi les religions, des Actes des apôtres à Vatican II*, Desclée, 1987, Julien Ries passe en revue (250 premières pages environ) la confrontation du christianisme à l'hellénisme, à ses opposants (Celse et Porphyre), aux religions « païennes » traditionnelles, au gnosticisme, au manichéisme,

au judaïsme et même à l'islam. Il s'agit du T. 5 du *Manuel de théologie* dont il a été fait mention *supra*, 63.

(67) *Iconographie chrétienne et arts*

Outre le *DACL* le *RLAC* , et le *DECA* , consulter le *Lexicon des christlichen Iconographie (LCI)* , s/d. d'E. Kirschbaum et alii, Fribourg/Br. 1968-1976, 9 vol. Beaucoup plus succinct, G. Heinz-Mohr, *Lessico di iconografia cristiana* , Milan, 1984, 1995² , XII -363 (éd. all. originale, Dusseldorf 1971). Jusqu'à sa disparition en 1989, on disposait du *Répertoire d'art et d'archéologie* (Paris, CNRS), avec 4 livraisons annuelles et, à partir de 1974, d'un fascicule de tables.

Bon aperçu de Tram Tan Tinh, « Archéologie paléochrétienne et patristique » dans *La documentation patristique* (*supra*, 25), p. 83-106.

Quelques ouvrages généraux :

- A. Grabar, *Le premier art chrétien* (L'Univers des formes), Paris, 1966 ;
- P. Prigent, *L'art des premiers chrétiens. L'héritage culturel et la foi nouvelle*, Paris, 1995 ;
- F. Tristan, *Les premières images chrétiennes. Du symbole à l'icône : II^e -IV^e siècle* , Paris, 1996 ;
- M. A. Crippa et M. Zibawi, *L'art paléochrétien. Des origines à Byzance* , Paris, 1998.

Plus spécialisés :

- J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs* , Paris, 1961 ;
- M. Dulaey, « Des forêts de symboles » . *L'initiation chrétienne et la Bible (I^{er} -VI^e siècles)* , (Livre de poche. Références, 574), Paris, 2001 (sur l'Ancien Testament). Sur le Nouveau Testament : id., *Symboles des Évangiles (I^{er} -VI^e siècles). Le Christ médecin et thaumaturge (ibid. , no 613)* Paris, 2007.
- – Noël Duval, Professeur émérite de l'Université Paris IV – Sorbonne, a fondé l'« Association pour l'Antiquité tardive » et dans son sillage plusieurs publications : la revue *Antiquité tardive / Late Antiquity* (*AntTar* depuis 1993, nombreux comptes rendus), la *Bibliothèque de l'Antiquité tardive* (*BAT* , 6 vol. parus, Turnhout, Brepols). Le *Bulletin* annuel de l'Association donne,

avec l'annuaire des membres, d'utiles informations sur les recherches et les fouilles en cours.

Il est souvent utile de consulter les guides de voyage (*Guides Bleus*, *Guides Nagel*), certaines collections modernes alliant à l'érudition des premiers d'excellentes cartes et illustrations (*Guides National Geographic*, *Guides étrangers Gallimard*, *Bibliothèque du Voyageur Gallimard*, *Guides voir [Hachette]*). Bons aperçus dans certains numéros de la revue *Le Monde de la Bible* (voir *infra*, 77) soit dans des numéros ordinaires, soit dans des cahiers spéciaux hors-série, de format plus petit.

Sur le domaine souvent négligé de la musique (par exemple, pas d'article sur le sujet dans le *DSp*), on recourra à S. Longosz (auteur de travaux sur les traités patristiques sur la musique), « *Musica in antiquitate christiana. Bibliographia* », *Vox Patrum*, 31, 2011, p. 857-871. La plus ancienne composition chrétienne a été conservée sur le Papyrus d'Oxyrhynchus n° 15.1786 (fin du III^e siècle), feuillet conservé à l'Ashmolean Museum (Oxford) : pour les éditions successives, voir Van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens* , Paris, 1976, n° 962 (bgr.). La notation grecque de cette hymne à la Trinité est encore celle d'Alypius et « la mélodie ne tient compte que de l'accentuation ». Annie Bélis, spécialiste renommée de la musique antique, l'a exécutée avec l'ensemble Kérylos qu'elle dirige, dans les années 90, dans diverses villes de France, notamment à Metz, et il figure comme 15^e morceau sur le CD : *De la pierre au son. Musiques de l'Antiquité grecque*, K617069 (notice en français et en anglais).

(68) Sciences auxiliaires :

On relève peu d'ouvrages traitant des « sciences auxiliaires », l'expression étant surtout utilisée par les médiévistes. Voir cependant Chr. Marksches, *Arbeitsbuch Kirchengeschichte* , Mohr Siebeck, UTB, 1995.

A. Épigraphie

Une mention doit être faite de l'*épigraphie* , dans la mesure où quelques-unes des plus célèbres inscriptions chrétiennes de l'Antiquité ont acquis un statut littéraire et seront traitées dans les premiers tomes de la présente *Littérature grecque chrétienne ancienne*. Voir D.

Feissel, « Épigraphie chrétienne d'Orient (IV^e -VII^e siècle). État de la documentation », dans *La documentation patristique (supra, 25)*, p. 117-125. – Id. avec P. Petitmengin, M. Sève et alii, *Guide de l'épigraphiste. Bibliographie choisie des épigraphies antiques et médiévales*, 4^e édition entièrement refondue, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2010, 448 p. et cartes (1^{re} éd. 1986, 1989², 2000³ et avec supplément 2001).

B. Papyrologie

A fortiori, la papyrologie ne sera-t-elle pas absente de cette *Histoire de la littérature grecque chrétienne*. Les papyrus grecs nous ont conservé quantité d'œuvres ou de fragments littéraires inconnus par ailleurs, par ex. des traités exégétiques de Didyme l'Aveugle, alexandrin du IV^e siècle, mais aussi les plus anciens fragments liturgiques (hymnes, prières, anaphores ou prières eucharistiques, voir **53** et **67**), ainsi que des textes gnostiques.

Voir les répertoires de :

- J. Van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens* (Série papyrologie, 1), Paris, Publications de la Sorbonne, 1976 (index détaillés et concordances). La consultation de ce répertoire montre qu'il n'y a guère de domaine de la patristique dont les papyrus soient absents (symboles de foi, prières, formules magiques, textes hagiographiques, gnostiques et manichéens). Y sont également recensés les textes grecs et latins transmis sur papyrus depuis la fin de l'Antiquité, dans les bibliothèques du Moyen Âge et de la Renaissance.
- K. Aland (†) et H.-U. Rosenbaum, *Repertorium der griechischen christlichen Papyri*, II : Kirchenväter-Papyri. Teil 1 : Beschreibungen (PTS, 42), Berlin, 1995 (ne dispense pas toujours de consulter Van Haelst).

Les papyrus littéraires ne sont guère connus avant le XVII^e siècle. La première « publication » (partielle), est due à Montfaucon en 1708. Le premier papyrus néotestamentaire n'a été connu qu'en 1868, bien avant le début (1882) des publications des documents trouvés en Égypte (voir Van Haelst, n° 1216).

Les ouvrages ci-dessus comportent une liste des abréviations standardisées sous lesquelles on renvoie aux collections de papyrus. On trouvera les indications les plus complètes dans J. F. Oates and

alii, *Checklist of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets*, 5^e éd., dans *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, Supplements 2001 XIII -121 p. [1978₁, 63 p.] ; désormais consultable sur le site <http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html> .

Les traités et manuels de cette discipline sont axés avant tout sur la papyrologie documentaire (lettres, contrats, écrits commerciaux ou juridiques de toute nature). Voir cependant A. Bataille, *Les papyrus* (Traité d'études byzantines, 2), Paris, 1955, 99 p. et planches (riches bibliographies).

On a rarement en littérature l'occasion d'étudier les aspects purement codicologiques, mais il est un domaine où il est absolument nécessaire d'acquérir des rudiments, c'est celui des correspondances. Il faut connaître en effet les conventions en usage dans l'échange de lettres : sera donc utile par exemple P. W. Pestman, *The New Papyrological Primer (...), being the Fifth Edition of David and Van Groningen's Papyrological Primer*, Leiden, 1990, 315 p. Pour une application à un corpus épistolaire : B. Gain, « Les lettres de saint Basile de Césarée : du feuillet de papyrus au corpus épistolaire », dans *La correspondance, un document pour l'histoire*. Textes rassemblés et présentés par A.-M. Sohn (Cahiers du GRHIS, Identité et pratiques sociales, n° 12), Publications de l'Université de Rouen, 2002, p. 29-39. Voir surtout la contribution de J.-L. Fournet, dans R. Delmaire, J. Desmulliez et P.-L. Gatier, *Correspondances . Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive* (Colloque, Lille 3, 20-22. XI. 2003), Lyon, Maison de l'Orient (...), 2009, p. 23-66.

C. Paléographie et codicologie

Pour préciser le sens de nombreux termes techniques utilisés dans ces disciplines, on aura recours à D. Muzerelle, *Vocabulaire codicologique. Répertoire méthodique des termes français relatifs aux manuscrits*, Paris, 1985 (avec de nombreux croquis et photos), désormais consultable en ligne : vocabulaire.irht.cnrs.fr/vocab.htm . On dispose aussi d'un vocabulaire polyglotte du livre manuscrit, inspiré du précédent : M. Maniaci, *Terminologia del libro manoscritto*, Roma, Istituto Centrale per la patologia del libro, 1998, 484 p.

Puis on s'orientera dans le monde des manuscrits grecs et de leurs collections à l'aide de R. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits*

grecs, Paris, 1954, VIII – 347 p. (une mine d'informations, plusieurs index ; quelques planches avec leur transcription).

Le déchiffrement des écritures pourra se faire, par exemple, grâce à B. A. Van Groningen, *Short Manual of Greek Palaeography*, 4^e éd., Leiden, Brill, 1967 (1940¹).

Tous les aspects du manuscrit, de sa réalisation matérielle jusqu'à la reliure et à sa conservation dans les bibliothèques médiévales de communautés et de particuliers, sont présentés par une quinzaine de chercheurs de différentes sections de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT), sous la direction de Paul Géhin, *Lire le manuscrit médiéval* (coll. U), Paris, A. Colin, 2005, 284 p. (importantes bibliographies dans chaque chapitre).

Un état de la recherche pour le domaine grec est présenté par Ch. Brockmann, D. Harlfinger et S. Valente, *Griechisch-Byzantinische Handschriftenforschung*, Berlin, W. De Gruyter, 2015. Un colloque réuni à Venise, les 18-19 janvier 2016, sous les auspices d'APICES (= **A**ssociation **P**aléographique **I**nternationale **C**ulture **E**criture **S**ociété) et de l'AIPD (= **A**ssociazione **I**taliana **P**aleografi e **D**iplomatisti) : *Cataloguing Greek Manuscripts : Past, Present and Future* brosse un état des questions selon les principaux pays, les types de documents, les répertoires de copistes et la mise en ligne de certains instruments de travail.

La bibliothèque virtuelle des manuscrits archivés à l'IRHT est accessible sur :

<http://bvmm.irht.cnrs.fr> .Voir aussi *The Hill Museum and Manuscript Library* de St. John's Abbey, Collegeville (MN), USA, qui conserve la reproduction de plus de 135.000 manuscrits complets, dont un grand nombre en langues orientales : <http://hmml.org/> .

Les catalogues de manuscrits de plusieurs grandes bibliothèques sont dorénavant accessibles en ligne, ce qui permet de gagner beaucoup de temps. Parmi ceux-ci, signalons un lien pour toutes les bibliothèques allemandes :

<http://www.manuscripta-mediaevalia.de/HS/kataloge-online.htm> .

P. Andrist a dressé un *Inventaire électronique des manuscrits grecs conservés en Suisse*, en libre accès sur le site : < <http://www.codices.ch/graeca/codices.html> > .

La biblioteca Lorenziana (Florence) a fait de même pour les manuscrits des fonds *Plutei* :

< <http://teca.bmlonline.it/TecaRicerca/index.html> >

Pour savoir quels sont les témoins d'une œuvre patristique écrite en grec, il est aisé de consulter la base PINAKES : <http://pinakes.irht.cnrs.fr/> . Constituée à partir de 1971 au Pontifical Institute of Mediaeval Studies de Toronto, elle rassemble la tradition manuscrite des textes grecs antérieurs au xvi^e siècle, à partir des catalogues des bibliothèques du monde entier. Depuis 1993, la Section grecque de l'IRHT (52 rue du Cardinal Lemoine, F-75005 Paris) en assure la gestion et continue de l'enrichir.

La revue fondamentale *Scriptorium* est depuis 2015 accessible en ligne librement à l'adresse suivante : < <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/revue/scrip> >. Dans un premier temps, cette publication concernait les années 1946-1959. Les années suivantes sont déjà disponibles jusqu'en 1998 [22. VII. 2016], la suite ne va guère tarder. Au bout du compte, la revue sera ainsi disponible gratuitement avec une barrière mobile de cinq ans.

L'École Nationale des chartes (qui a déménagé récemment 65 rue de Richelieu, 75002 Paris) a réalisé une importante bibliographie sur tout ce qui a trait aux manuscrits. Voir le site < theleme.enc.sorbonne.fr/bibliographies/codicologie > .

D. Classement des manuscrits et éditions de textes

On trouvera une présentation très vivante des problèmes auxquels se trouve confronté le savant moderne dans A. Dain, *Les manuscrits* (Collection d'Etudes anciennes), Paris, les Belles Lettres, 1964 (3^e éd. revue, avec bgr. et index par P. Petitmengin, 1975 ; réimpr. Éd. Diderot 1998), en particulier le c. IV : « Les manuscrits et le problème de l'édition ».

Pour la présentation d'une édition critique, on suivra le précieux guide publié par l'Institut des Sources chrétiennes : *Directives pour la préparation des manuscrits*, nouv. éd. [3^e] Paris, Éd. du Cerf 2001, 111 p. (2^e éd. 1971, 87 p.), téléchargeables en ligne sur < <http://www.sourceschretiennes.mom.fr/> >. Elles sont appuyées sur une expérience d'un demi-siècle et ses recommandations ne sont nullement restreintes à la publication de textes dans cette collection prestigieuse. Les manuscrits reçoivent souvent, surtout au xix^e siècle, des noms latins qui évoquent leur ancienne localisation ou le fonds dont ils font

partie, ou qui reprennent l'appellation d'un ancien possesseur. En cas d'hésitation, on consultera F. W. Hall, *A Companion to Classical Texts*, Oxford, Clarendon Press, 1913, chapter IX, p. 286-357.

La recherche, la localisation et l'étude des éditions anciennes (xv^e – xviii^e siècles) sont souvent malaisées et l'on manque encore d'un vade-mecum, malgré quelques réalisations en France de l'École Nationale Supérieure des Sciences de l'Information et des Bibliothèques (ENSSIB) de Villeurbanne et de l'IRHT (Paris, Section Humanisme). Voir <http://bude.irht.cnrs.fr> et le site de l'Association des Amis des Nouvelles du livre ancien : <http://www.amisnla.org>. La Deutsche Forschungsgemeinschaft a décidé de digitaliser les incunables de la Bayrische Staatsbibliothek (BSB, München), qui possède l'une des plus importantes collections dans le monde :

<http://www.bsb-muenchen.de/Inkunabelkatalog-BSB-Ink.181.0.html>

Un grand nombre d'éditions des Pères présentes dans la *Patrologia Graeca* de l'Abbé J.-P. Migne (*supra*, 31) reprennent (pas totalement cependant) les textes établis par les bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur (1621-1792). L'abbaye de Saint-Germain-des-Prés fut, à l'époque de Mabillon, Montfaucon, Martène, Maran, etc. dans les années 1685-1735, comme la capitale européenne de la *res publica litterarum*. Le recours méthodique non seulement aux éditions originales des xvii^e - xviii^e siècles, mais encore à l'*Histoire littéraire de la Congrégation* de dom Tassin, au « journal » des « choses plus remarquables » à Saint-Germain, aux « voyages littéraires » de certains moines, à l'*Histoire littéraire de la France* de dom Antoine Rivet, aux inventaires des fonds monastiques, aux correspondances des mauristes et surtout à leurs dossiers préparatoires (conservés en grand nombre dans les fonds français, latin et grec de la Bibliothèque Nationale de France), permet de faire bien des découvertes, notamment en matière de tradition manuscrite (témoins perdus ou inconnus des éditeurs modernes), mais aussi d'interprétation des textes. Il faut, il est vrai, une certaine expérience pour se repérer au milieu d'une masse énorme de documents et plus d'un chercheur a renoncé devant une telle accumulation, leur dispersion ou en raison des difficultés de consultation à la BNF. Depuis quelques décennies, les éditions mauristes d'Athanase, Basile de Césarée, Eusèbe de Césarée, Irénée, Jean Chrysostome (pour ne parler ici que des Pères grecs) ont fait

l'objet d'études spécifiques. En outre, des travaux récents permettent de s'orienter plus facilement, au premier rang desquels figure la refonte magistrale de l'*Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur* de Dom René-Prosper Tassin (Bruxelles, 1770) par Philippe Lenain, *Histoire littéraire des Bénédictins de Saint-Maur*, nouvelle édition revue, corrigée et augmentée : I (1612-1655) ; II (1656-1683) ; III (1683-1723) ; IV (1724-1787) (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, 88, 89, 93 et 98), Louvain-la-Neuve & Leuven, 2006, 2008, 2010 et 2014 (un t. V est à paraître). L'ordre des notices suit la « matricule » de la congrégation, c'est-à-dire la succession des professions monastiques. Ces 2700 pages environ donnent pour chaque auteur retenu une ample bibliographie des œuvres, des sources et des travaux. Voir notre recension des t. I-III dans la *Revue Thomiste*, n° 111 (juillet-septembre 2012) [2013], p. 575-580 et du t. IV, *ibid.*, 115 (avril-juin 2015), p. 349-352.

Le grand œuvre de dom Bernard de Montfaucon († 1741), la *Bibliotheca bibliothecarum nova* (1739), catalogue de catalogues de manuscrits, fait l'objet du projet *Biblissima* en ligne (identification des œuvres, voire des manuscrits cités, et même les notes des mauristes restées inédites), coordonné par Jérémy Delmulle à l'IRHT. Voir sur www.irht.cnrs.fr le programme des Journées d'études des 14-15 janvier 2016 et le *Bulletin de l'Association Les amis de l'I.R.H.T.*, nov. 2015, p. 4-5.

Enfin, Jean-Louis Quantin offre une très riche documentation, incluant les controverses avec les protestants et les jansénistes, dans *Le catholicisme et les Pères de l'Église* (coll. des Études Augustiniennes. Série Moyen-Âge et Temps modernes, 33), Paris, 1999.

E. Prosopographie

C'est la science qui répertorie tous les personnages, de manière à établir le cas échéant des séries, des études quantitatives ou statistiques. Pour les trois premiers siècles, et notamment pour l'étude des apologistes, on doit recourir aux ouvrages suivants :

E. Klebs, H. Dessau et P. von Rohden, *Prosopographia Imperii Romani [PIR]*, Berlin 1897-1898, 3 vol. L'ouvrage a fait l'objet d'une seconde édition entièrement remaniée : E. Groag, A. Stein et L. Petersen, *Prosopographia Imperii Romani saeculi I, II et III*, Berlin depuis

1933, jusqu'à la lettre P. Pour le « Bas-Empire » lui fait suite la *Prosopography of the Later Roman Empire* (= *PLRE*) consacrée à la vie civile et militaire du Bas-Empire par A. H. M. Jones, J. R. Martindale et J. Morris (Cambridge, 1971-1992, 3 vol. parus, couvrant les années 260-641). Pour le monde byzantin, la continuité est assurée par une vaste entreprise (7000 entrées prévues) dirigée par A. G. C. Savvides et B. Hendricks, *Encyclopedic Prosopographical Lexicon of Byzantine History and Civilization*, 3 vol. parus jusqu'à Juwayni, Al-, Turnhout, 2007, 2009 et 2013. Pour la période s'étendant de 641 à 1025 (mort de Basile II), on pourra recourir à la *Prosopographie der Mittelbyzantinischen Zeit Online* [PMBZ Online], créée par W. De Gruyter (Berlin), qui réunit les 21.000 notices des deux volumes parus en 1998 et 2013 (voir < www.degruyter.com/pmbz >).

Y correspond, pour le christianisme ancien, l'entreprise commencée par H.-I. Marrou et continuée par A. Mandouze et Ch. Pietri, la *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire* (PCBE). Sont parus :

- I. *Afrique (303-533)*, Paris, 1982, s/d. d'A. Mandouze ;
- II. *Italie (313-604)*. I : A.-K. ; II : L.-Z, s/d. de Ch. Pietri (†) et L. Pietri, École Française de Rome, 1999-2000, 2 vol. à pagination continue, 2435 p. Même si les provinces parues sont occidentales (l'Orient commence à paraître), il y a beaucoup à glaner pour la littérature grecque : voyageurs, correspondants de Jérôme et Augustin établis en Orient etc. Et naturellement la même observation est valable aussi pour le t. IV. Voir notre recension dans la *RHE* 96, 3-4, 2001, p. 449-451.
- III. Sylvain Destephen, *Prosopographie du diocèse d'Asie (325-641)*, Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance (52, rue du Cardinal Lemoine), 2008, 1056 p. Voir *RHE* 104, 3-4, 2008, p. 898-901.
- IV : *Prosopographie de la Gaule chrétienne (314-614)* sous la direction de L. Pietri et M. Heijmans. Avec les contributions de Ph. Bernard, C. Buenacasa-Perez, J. Desmulliez, V. Essoussi, Ch. Fraisse-Coué, B. Merdrignac, F. Prévot. Volume 1. *A-H*. Vol. 2. *I-Z et fragments*. Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2013, 2 vol., p. 1-1031 et p. 1032-2068. Recension dans la *RHE* 111, 3-4, 2015, p. 945-948.

L'œuvre de certains Pères a fait l'objet d'une enquête prosopographique, ainsi Grégoire de Nazianze (M.-M. Hauser-Meury,

Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz, Bonn, 1960) mais la thèse de Dominique Mattei, soutenue à Paris IV-Sorbonne le 25 juin 2005, et malheureusement inédite, mérite d'être signalée pour son ampleur : *La Cappadoce de 303 à 558. Naissance d'une société chrétienne : approches prosopographiques*, 691 p. en 3 vol.

(69) F. Chronologie

Les tableaux chronologiques des grands traités (cités *supra*, 62) manquent souvent d'homogénéité. Il y a beaucoup à glaner dans G. Goyau, *Chronologie de l'Empire romain* (Nouvelle collection à l'usage des classes, 17), Paris, 1891, LX – 635 p., malgré son ancienneté [couvre la période d'Actium à la mort de Théodose]. Pour le règne de Théodose : G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Großen*, Freiburg/Br., 1897. Il n'existe pas de chronologie détaillée par régions ou provinces ecclésiastiques. Les articles du RLAC sont souvent de bons guides.

La fixation de la date de Pâques a donné lieu à de vives controverses dans l'Antiquité, dont le sommaire est rappelé dans les *Tables* du DTC , t. 3 (1972), col. 3436-3438. On trouvera un tableau des dates de Pâques dans V. Grumel, *Chronologie* (Traité d'études byzantines, 1), Paris, 1958, p. 310-311 (pour les années de 284 à 1565). D. Muzerelle (Paris, IRHT) a mis en ligne le logiciel MILLESIMO (calendrier julien de 1 à 1600) : <http://www.palaeographia.org/millesimo/>.

G. Géographie ecclésiastique et atlas

L'ouvrage général en français le plus utilisé est celui de F. Van der Meer et Ch. Mohrmann, *Atlas de l'Antiquité chrétienne*, Paris-Bruxelles, 1960, in f° : nombreuses photos, mais les cartes ne portent pas d'indications du relief. À compléter par les cartes placées à la fin du t. 2 du DECA . On dispose maintenant d'un excellent instrument de travail avec Richard J. A. Talbert (éd.), *Barrington Atlas of the Greek and Roman World* , Princeton University Press, 2001, 99 cartes en couleurs et 1500 p. en 2 vol., accompagné d'un « CD-Rom of the Map-by-Map Directory ». Est cependant plus maniable, à notre avis, l'*Historical Atlas of Ancient Christianity* d'A. Di Berardino et G. Pilara, St. Davids (PA), ICCS Press, 2014, ix – 478 p. (nombreuses photos). Il est la traduction anglaise de l'*Atlante storico del cristianesimo antico*,

H. Topographie

Les sources littéraires font souvent mention précise d'éléments de l'espace urbain des grandes métropoles. Sur Antioche sur l'Oronte : Catherine Saliou (Université Paris 8) a lancé un vaste *Lexikon Iconographicum Antiochenum*. Les Actes d'une première journée d'études ont été mis en ligne en juin 2012 à l'adresse suivante : < <http://www.bibliotheque-numerique-paris8.fr/fre/ref/146505/COLNH1/> >. Voir aussi le *Bulletin THAT* 14 (janvier 2014), p. [15].

Sur Jérusalem, voir L. H. Vincent & F. M. Abel, *Jérusalem, recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*. II : *Jérusalem Nouvelle*, Paris, 1914-1926, 4 vol. ; *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol. II : Jérusalem, 1993, p. 698-804 ; F. Bourbon & E. Lavagno, *The Holy Land. Archaeological Guide to Israel, Sinai and Jordan*, Vercelli, 2009, p. 16-77.

Sur Alexandrie : A. Bernand & F. Goddio, *L'Égypte engloutie. Alexandrie*, Londres-Paris, 2002 ; C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore-London, 1997.

Sur Constantinople : G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 430 à 451*, 2^e éd., Paris, 1985 (1974₁). La publication du *Reallexikon der Byzantinistik*, s/d. de Peter Wirth, Amsterdam, 1968-1976 (6 vol. parus) a été interrompue, mais l'article *Byzanz* est paru. Notons encore le séminaire « HALMA » dirigé par Dominic Moreau (Université de Lille 3) en 2015-2016 sur *Constantinople dans l'Antiquité tardive*.

I. Littératures orientales

C'est une banalité de rappeler que, même quand on ignore les langues orientales, on ne peut pas ne pas tenir compte de leur apport. Bien des œuvres des Pères grecs en effet ont disparu dans leur texte original, soit accidentellement, soit plus souvent en raison d'une condamnation de leur auteur pour « hérésie » et parfois de leur destruction (cas des œuvres d'Origène ou d'Arius) ou sur un simple soupçon. Ces œuvres ne nous sont alors parvenues que dans une version en langue orientale (ainsi les homélies et lettres de Sévère

d'Antioche conservées en syriaque). D'autres traductions coexistent avec le texte original ou témoignent tout simplement de l'intérêt porté à ces œuvres dans d'autres aires linguistiques (par ex., le *Petit ascéticon* de Basile de Césarée). Voir l'ouvrage dirigé par A. Guillaumont cité *supra*, 24.

Nous ne pouvons citer ici les ouvrages d'ensemble sur les littératures syriaque, copte, arménienne etc. Tout le domaine copte est couvert par A. Suryal Atiya (dir.), *Coptic Encyclopedia*, New York, Macmillan Publishers, 1991, 8 vol. (dans le dernier, cartes, appendices et index). Projet de mise en ligne : *Claremont Coptic Encyclopedia* (CCC). C'est une encyclopédie d'une tout autre ampleur que *The Blackwell Encyclopedia of Eastern Orthodoxy* dirigée par John McGuckin (Chichester, Wiley-Blackwell, 2011, 2 vol.).

Pour le domaine syriaque : S. Brock, G. Kiraz, L. Van Rompay, *The Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway (NJ), Gorgias Press, 2011, XL- 539 p. J. Thekeparampil (responsable du SEERI, à Kottayam [Kerala]) donne pour la première fois un bref aperçu de la recherche en Inde sur les auteurs de langue syriaque, dans *BAIEP* 49, 2015, p. 211-212. Pour l'actualité de la recherche en Arménie, y compris en matière d'éditions, voir A. Avagyan, « Armenian Patristic Scholarship and Patristic Interests in Armenia », *BAIEP* 49, 2015, p. 199-204.

Le domaine des littératures orientales voit se multiplier les éditions de textes inédits : même les textes chrétiens en sogdien retrouvés en Asie centrale sont maintenant édités : *Biblical and Other Christian Sogdian Texts from the Turfan Collection* (Berliner Turfantexte, xxxii), Turnhout, 2014.

(70) J . La « réception » des Pères au Moyen-Âge et à la Renaissance [voir aussi (76)]

Pour mesurer l'influence d'un auteur, il convient naturellement de scruter, par l'analyse des textes, les signes d'emprunts en matière de doctrine ou de pratiques et de ne pas se contenter, comme on le fait parfois, de noter des rapprochements. Tâche parfois malaisée, car les dettes ne sont pas toujours reconnues par ceux qui les ont contractées, les Anciens n'ayant pas la même conception que nous de la propriété littéraire. L'existence de manuscrits des Pères, leur nombre, leur datation, leur localisation (géographie et milieu culturel), la trace de témoins disparus révélée par des catalogues de bibliothèques

médiévales, les traductions dont ces œuvres furent l'objet, les références explicites indiquées ou les allusions plus ou moins discrètes, tout cela doit être pris en considération pour apprécier avec rigueur la réception d'un auteur. Par exemple, Basile de Césarée fut d'autant plus souvent invoqué comme une autorité en Occident que plusieurs de ses œuvres ont été traduites du grec en latin. On pourrait, notamment grâce aux travaux de P. J. Fedwick, établir une liste des manuscrits latins actuellement conservés, ou qui existaient à une époque donnée, voire établir la carte des bibliothèques (de communautés religieuses pour la plupart) qui possédaient des exemplaires de ces traductions, qu'elles y aient été copiées, acquises ou empruntées. Le dépouillement des catalogues de bibliothèques médiévales enrichit encore nos connaissances, même si les indications qui y sont reportées, presque toujours très succinctes, se rapportent à des témoins le plus souvent disparus aujourd'hui par suite des intempéries, des insectes, des moisissures, des incendies ou de l'action des hommes.

La « réception » des Pères au Moyen-Âge et à la Renaissance a fait l'objet d'une série d'études publiées par I. Backus (Institut de la Réformation, Genève), *The Reception of the Church Fathers in the West from the Carolingians to the Maurists*, Leyde, 1997, plus de 1000 p. en 2 vol. Consulter la *Newsletter* annuelle de l'Institut de la Réformation et son site : www.unige.ch/ihr. Sur la réception d'Origène, voir en dernier lieu le recueil d'études *Origeniana Undecima : Origen and Origenism in the History of Western Thought* édité par A.-Chr. Jacobsen, Louvain-Paris-Bristol, Peeters, 2016. Plus centrés sur le Moyen Âge, les deux volumes *Les Réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiale*. Congrès du Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris (11-14 juin 2008). Actes publiés par les soins de R. Berndt et M. Fédou, « *Archa Verbi : Subsidia*, 10 », Münster, Aschendorff Verlag, 2013, 1120 p. (la réception n'est étudiée cependant que dans l'Occident latin). Le *Catalogus translationum et commentariorum : Mediaeval and Renaissance Latin translations and commentaries* (...), publié par la Catholic University of America (Washington), 6 vol. parus, rend de grands services pour un petit nombre de Pères (CTC). L'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes de Paris a dressé un précieux répertoire : J.-F. Maillard, J. Kecskemeti et M. Portalier, *L'Europe des humanistes (XIV^e – XVII^e s.)*, (Documents, Études et Répertoires, 48), Turnhout, 1998, 544 p. (2350

savants morts après 1325 et nés avant 1600). La réception de quelques Pères grecs (par exemple Basile de Césarée, Grégoire de Nysse) a donné lieu à quelques monographies, qui seront signalées à leur place. Le cas de Basile de Césarée est singulier, du fait de son opuscule *Aux jeunes gens sur la lecture des auteurs helléniques*, et de son succès considérable à la Renaissance, notamment à la suite de sa traduction latine par L. Bruni (c. 1402), mais au prix d'un contre-sens des humanistes sur les intentions de Basile.

Par ailleurs, la connaissance du grec ne fut pas aussi faible dans l'Occident médiéval qu'on l'a longtemps affirmé, au moins pour le grec biblique, ainsi que l'ont montré les travaux de Gilbert Dahan sur l'exégèse (1999). S'agissant de la langue grecque, est-il besoin de rappeler ici, en raison d'une polémique récente (2011) liée à l'édition des *Adages* d'Érasme, l'intérêt de l'Église romaine et de nombre de ses membres (clercs, moines et laïcs) pour la littérature grecque, fût-elle « païenne », comme en témoigne par exemple la traduction des *Vies* de Diogène Laërce par Ambroise Traversari, prieur général des camaldules († 1439) ?

Figure emblématique, le cardinal Bessarion (ca. 1403-1472) a constitué par son œuvre, sa bibliothèque personnelle et son action, comme un pont entre les deux aires culturelles de l'Europe. Voir C. Marti, Ch. Kaiser et Th. Ricklin, « *Inter Graecos latinissimus, inter Latinos graecissimus* » (Pluralisierung & Autorität, 39), Berlin, 2013, 497 p. L'Italie des ^{xv}^e -^{xvi}^e siècles occupe une place privilégiée dans la « réception » des Pères grecs, surtout la Calabre et la Sicile, où des cantons entiers se signalent par une pratique du bilinguisme, certaines paroisses usant du rite byzantin. Un colloque récent, organisé les 13-15 janvier 2015 à Rome par Benedetto Clausi, *Il cardinale Guglielmo Sirleto (1514-1585). Il « sapientissimo Calabro » e la Roma del XVI secolo*, en a été une manifestation significative. Plus récemment encore : *La mémoire des Pères grecs dans l'Italie médiévale (v^e -xv^e siècles)*, colloque organisé par Camille Rouxpetel à l'École Française de Rome (1^{er} -2 oct. 2015).

On prendra garde enfin que les travaux consacrés à la survie de l'Antiquité dite classique (les auteurs profanes) contiennent souvent des informations sur les écrivains chrétiens des premiers siècles et qu'une enquête un peu sérieuse est souvent beaucoup plus vaste qu'on ne s'y attendrait de prime abord. Voir par exemple C. Volpilhac-Auger

(dir.), *D'une Antiquité l'autre. La littérature antique classique dans les bibliothèques du xv^e au xix^e siècle*, ENS Éditions & Institut d'Histoire du livre, 2006 (consulter l'index).

L'intérêt pour les Pères de l'Église ne faiblit pas au xix^e siècle. En France l'abbé Jean-Joseph Gaume préconise même, principalement pour des motifs de moralité, de les substituer aux auteurs païens dans l'enseignement secondaire. Son manifeste, *Le ver rongeur des sociétés modernes ou le paganisme dans l'éducation* (Paris, 1851), s'attire la même année une réplique cinglante de l'abbé Jean-François Landriot. Le projet est écarté par le Saint-Siège, mais quantité d'œuvres patristiques latines et grecques sont publiées pour un public scolaire. D'autre part, la place des Pères dans la transmission de la foi chrétienne ne cesse d'interroger certaines communautés : ainsi la réflexion d'André Benoit, *L'actualité des Pères de l'Église* (Cahiers théologiques, 47), Neuchatel, 1961. Au milieu du xx^e siècle, on assiste à un « envol de la patristique en France » selon l'expression de Dominique Bertrand, dans le *Bulletin de l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac*, 7, 2005, p. 28-49.

VII. REVUES ET BIBLIOGRAPHIES. ACTUALITÉ DE LA RECHERCHE.

(71) On trouvera un ensemble d'informations très utiles dans les guides ci-après, assez méconnus malheureusement :

- J. Wolinski, « Bibliographie patristique », dans J. Doré (dir.), *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, Desclée 1992, p. 199-347 (très riche) ;
- – D. Moulinet, *Guide bibliographique des sciences religieuses*, Paris, Salvator, 2000, p. 293-315 (méthodique et précis, précieux pour les revues). Il y a en outre beaucoup à glaner, même pour la période patristique, dans R. C. Caenegem, *Introduction aux sources de l'histoire médiévale*, avec la collaboration de F.L. Ganshof, nouv. éd. mise à jour de l'éd. angl. (Amsterdam, 1978), par L. Jocqué (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis), Turnhout, Brepols, 1997, 649 p. (riches index, p. 551-640).

- Cet ouvrage considérable prend en quelque sorte la suite d'un guide très pratique, où l'Antiquité chrétienne n'est pas traitée pour elle-même : J. Poucet & J.- M. Hannick, *Aux sources de l'Antiquité gréco-romaine . Guide bibliographique*, 7^e éd. revue et aug., Namur, Artel, 2002 (1^{re} éd. 1988, 313 p.).

L'ouvrage suivant offre à la fois un aperçu bibliographique de toutes les sous-disciplines de la patristique, un bilan et un panorama des recherches en cours : J.- Cl. Fredouille et R.-M. Roberge (dir.), *La documentation patristique. Bilan et prospective* , Presses de l'Université Laval et Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1995, x - 251 p.

(72) *Bibliographies rétrospectives* :

Une seule couvre tout le champ de la patristique – auteurs et sujets –, la *Bibliographia Patristica* (...), hrsg. von W. Schneemelcher, Bonn, 1959 sqq. (bgr. de 1956), publiée plusieurs années après la parution des monographies et articles (*BPatr*) . A cessé en 1997 (bgr. des années 1988-1990).

À compléter par l'*Année Philologique* (*APh*), volume annuel paraissant avec près de deux ans de retard, excellent surtout pour les auteurs. Résumés de la plupart des articles, indique les recensions, précieux index, notamment géographique (depuis quelques années) et des personnages. Voir la mise en ligne *infra*, 82 .

La *Revue d'histoire ecclésiastique* (*RHE*), depuis 1900, donne une bibliographie (depuis le Nouveau Testament), soigneusement classée (nouveau classement des rubriques à partir de 2001), avec l'indication de nombreux comptes rendus. Index des seuls auteurs modernes pour la bibliographie ; index détaillé (depuis peu, dans *chaque* livraison) des matières pour les articles, les recensions longues et brèves ainsi que la chronique. Complète heureusement l'*APh*.

Le *Bulletin signalétique* [du CNRS]. *Section Sciences religieuses* [puis à partir de 1979 : *Histoire et sciences des religions*) recense en 4 livraisons annuelles les articles de *revues* , dont est donné un résumé. Index dans chaque livraison et index annuel cumulatif par auteurs anciens et modernes ainsi que par sujets. La « liste alphabétique » des *Revues dépouillées dans les Bulletins signalétiques Sciences humaines* (un fascicule paginé p. 177-401) recensait environ 5000 revues en 1982. Le bulletin est remplacé depuis 1990 par une banque de données. Voir *infra*, 82.

Certaines aires linguistiques disposent de bulletins spécialisés, ainsi pour le monde scandinave les *Meddelanden från Collegium Patristicum*

Lundense (un bulletin annuel, avec bibliographie soigneusement classée et quelques articles en suédois).

Certaines revues offrent des « bulletins spécialisés ». En patristique grecque, c'est le cas des *Recherches de Science religieuse*, Paris (*RecSR*), par B. Sesbouïé et M. Fédou.

Il est parfois utile, voire nécessaire, de recourir à des travaux d'érudits des XVI^e – XVIII^e siècles, d'accès difficile. Certains sont réédités, notamment par Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York. Plusieurs éditeurs, en particulier Ashgate (GB – Aldershot), réunissent des articles d'un chercheur renommé, sous un thème général, avec parfois l'un ou l'autre inédit. Les articles précédemment parus sont souvent pourvus de corrections et d'addenda et l'ensemble est accompagné d'un index.

(73) *Bibliographie courante*

Voir ci-dessus *APH*, *RHE*. Nombreuses recensions dans la *Revue des Études Augustiniennes* [et *Patristiques*, depuis 1984] (*REAug*, Paris); *Augustinianum* (Rome, Institutum Patristicum Augustinianum); la *Byzantinische Zeitschrift* (*BZ*, Munich, avec bibliographie systématique; depuis le t. 98 [2005], *Byzantinische Bibliographie Online*, 30 000 entrées et 4 000 environ par an, accessibles à partir de < www.degruyter.com/bbo >); *Archivum Historiae Pontificiae* (*AHP*, Rome, Université Grégorienne): plus de 200 pages de bibliographie soigneusement classée chronologiquement (par pontificat), *index nominum*, *index systematicus*. Mentionne de nombreux comptes rendus et donne beaucoup plus que ne le laisse supposer son titre.

Les revues œcuméniques *Irénikon* (Priuré de Chevetogue en Belgique), *Istina* (Paris), donnent souvent un aperçu des articles parus dans des revues grecques (Κληρονομία, Θεολογία...) ou de l'Est européen, roumain ou slave. Voir aussi un peu dans la même orientation, la « Revue des revues » de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (*RSPH* – parfois *RSPT* –, Paris, Faculté dominicaine dite du Saulchoir).

(74) Enfin le *Bulletin d'information et de liaison* [de l'] *Association Internationale d'Études patristiques* (*BAIEP*, Paris et Turnhout) donne chaque année une bibliographie, soigneusement classée, avec l'état d'avancement des grandes collections et les travaux sous presse et en préparation. C'est l'un des rares instruments de travail qui réserve une place aux publications parues dans de modestes revues de monastères

ou d'associations ou dans toutes les langues, puisque généralement des appendices réunissent les travaux des chercheurs en grec (travaux publiés également en russe, cf. *BAIEP* 49, 2015, p. 215-225) et en japonais (voir une longue liste dans le n° 47, 2013, p. 214-219). Les Bulletins des années 2004 à 2013 sont accessibles gratuitement en ligne sur le site < <http://www.aiep-iaps.org/fr> > et en anglais : < <http://www.aiep-iaps.org/> >. Un index cumulatif des noms d'auteurs modernes est à l'étude. Signalons encore la *Revue Bénédictine* (*RBén*, Abbaye de Maredsous) ; le *Jahrbuch für Antike und Christentum* (*JbAC*, Münster ; voir aussi *supra*, 13), dans le même esprit que le *RLAC*, auquel il sert parfois de supplément ponctuel ; *Vetera Christianorum* (*VetChr*, Bari), *Vigiliae Christianae* (*VChr*, Amsterdam) et de création plus récente, *Adamantius* (Université de Pise ; *supra*, 45) ; *Cristianesimo nella Storia* (*CrSt*, Bologne).

Les écrits des Pères orientaux sont étudiés notamment dans *Le Muséon* (Louvain), *Le Monde copte* (Limoges), la *Revue des Études arméniennes* (*REArm*, Paris), la *Revue des études géorgiennes et caucasiennes* (*REGC* ; naguère *Bedi Kartlisa* [*BK*], Paris), *Proche-Orient chrétien* (*POC*, Jérusalem), etc.

De nombreuses revues s'intéressent en priorité à un domaine particulier : histoire du texte biblique (« Bulletin de la Bible latine », annexé à la *Revue Bénédictine*), monachisme : *Collectanea Cisterciensia* (*CCist*, à présent dirigés par les Pères trappistes de l'abbaye d'Orval en Belgique), précieux par leur « Bulletin de spiritualité monastique », judicieusement classé (tables décennales de la revue et du Bulletin) ; *Studia Monastica* (*StudMon*, Abbaye de Montserrat). Pour la liturgie, voir *supra*, 54 .

(75) En paléographie et en codicologie : la revue fondamentale est *Scriptorium* (Bruxelles), 2 livraisons annuelles, avec leur « Bulletin codicologique » et l'index des manuscrits cités dans les articles et, dans la mesure du possible, dans les recensions : consulter le site : < www.scriptorium.be >. Pour les années 1946-1998, voir *supra* 68 C et le site : < <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/revue/scrip> >. Voir aussi *Manuscripta. A Journal of Manuscript Research* (Saint-Louis [Mo]), la *Revue d'histoire des textes* [*RHT*], publiée depuis 1971 par l'IRHT. Vient d'être créée (2007) par M. Capasso et F. Magistrale la revue *Scripta. An International Journal of Palaeography and Codicology* éditée à Pise (voir le site www.libraweb.net).

— *La Gazette du livre médiéval* (Paris, CNRS/ I.R.H.T., depuis 1982), semestrielle, offre, outre des articles de fond, des informations pratiques et une bibliographie soigneusement classée (catalogues de manuscrits, répertoires, expositions, etc.). De plus depuis 2004, on trouvera sur le site de la *Gazette* (www.gazlimes.org) une cinquantaine d'articles parus depuis son origine. On peut accéder à partir de là à une cinquantaine de sites en rapport avec les manuscrits et la transmission des textes. Les adhérents à l'Association

Plus utile à la recherche dans le domaine latin, la *Bibliothèque de l'École des chartes* (*BEC*) est maintenant disponible sur le portail JStor : < <http://www.jstor.org/action/showPublication?journalCode=biblecolchar> >. La *BEC* reste par ailleurs accessible par Persée : < <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/revue/bec> >.

(76) La « réception » des Pères au Moyen-Âge et à la Renaissance [voir aussi (70)]. On pourra se tenir informé des publications sur le sujet grâce à *Medioevo Latino*, gros supplément bibliographique annuel (depuis 1966) de la revue *Studi Medievali* (*StudMed*, Spolète, Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo, fondé en 1952 par G. Ermini, où se tient chaque année une « Settimana di studio »), qui couvre la littérature des VI^e -XIII^e siècles. Et pour la période suivante (1250-1500) à l'aide de la *Bibliographie annuelle du Moyen Âge Tardif* (*BAMAT*), dirigée à l'IRHT par J.-P. Rothschild, depuis 1991.

Le recensement et l'étude des éditions des Pères aux XVI^e -XVIII^e s. se feront à l'aide des catalogues d'incunables, puis des répertoires spécialisés, tels que l'*Index Aureliensis* (Baden-Baden) pour le XVI^e s., et de la banque de données BUDE créée récemment à l'IRHT : <http://bude.irht.cnrs.fr>. Y ajouter les travaux sur les imprimeurs, sur les mauristes (*Revue Mabillon* [*RMab*], ancienne et nouvelle séries ; voir *supra* 68 E), et d'une manière plus générale les *Nouvelles du livre ancien* (NLA, Paris, B.N.F. et Bibliothèque Mazarine) etc. Riche panorama des activités patristiques dans E. Bury et B. Meunier (éd.), *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle. Actes du colloque de Lyon*, 2-5 oct. 1991, Paris 1993, 571 p. (index détaillé). Sur leur place au XX^e s., C. Badilita et Ch. Kannengiesser (éd.), *Les Pères de l'Église dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, 2006. Voir aussi *infra*, 78.

Noter que le bulletin bibliographique *BAIEP*, dont il a été fait mention plus haut (74), contient des rubriques « Moyen Âge », «

Renaissance » et « Temps modernes ».

(77) Bien des revues d'histoire générale, de philosophie, d'art consacrent parfois des articles aux Pères de l'Église, du moins aux plus connus d'entre eux. Le chercheur du ^{xxi} e siècle, qui ne peut être informé de tout, aura souvent intérêt à ne pas dédaigner des mises au point rapides, mais solides, dues à des spécialistes dans par ex., les *Suppléments aux Cahiers Évangile* (Paris), *Les Dossiers d'archéologie* (Dijon), *Le monde de la Bible* (Paris, revue qui a pris la suite de *Bible et Terre Sainte*, *BTS* ; index thématique paru en 2005 ; numéros hors-série de format plus petit), *Connaissance des Pères de l'Église* (CPE , depuis 1981, 142 numéros trimestriels parus jusqu'en juin 2016, thématiques pour la plupart ; brèves recensions).

Comme toutes les disciplines, les études patristiques sont jalonnées de congrès, colloques, tables rondes. Ceux qui portent sur un auteur particulier (Origène en particulier tous les quatre ans), notamment à l'occasion d'anniversaires (par ex. ^{xvi} e centenaire de la mort de S. Basile en 1979), seront mentionnés dans le chapitre qui leur est consacré. Parmi les congrès sans thèmes particuliers, mention doit être faite des « Patristic Conferences » tenues tous les quatre ans à Oxford depuis 1951. Un grand nombre des communications qui y sont données (plusieurs centaines en 2015) sont publiées pour la plupart dans *Studia Patristica* (*StudPatr*), d'abord parmi les *TU* , puis à Kalamazoo aux États-Unis, enfin chez Peeters à Louvain, avec des délais satisfaisants compte tenu du nombre de communications, « workshops » et conférences. Au total, jusqu'au congrès de 2011, plus de 70 volumes parus (liste dans le catalogue des Éditions Peeters). La consultation du programme de la dernière Patristic Conference (sur le site du congrès < www.oxfordpatristics.com >, ou bien l'exemplaire papier réservé en principe aux participants) permet de se faire une idée des dernières tendances de la recherche en patristique au sens le plus large, au-delà d'une certaine inflation anglo-saxonne due à la mode des études sur la femme, la sexualité, le *gender* .

Une autre série de colloques internationaux mérite une mention pour leur régularité : les « Incontri di Studiosi dell'Antichità cristiana », organisés chaque année sur un thème, à Rome, début mai, par l'Istituto patristico Augustinianum, et dont les Actes sont publiés dès l'année suivante dans une livraison d' *Augustinianum*, revue de cet établissement. À titre d'exemple, les 5-7 mai 2016, a eu lieu le XLIV^e

Incontro, avec pour thème : *Cristianesimo e violenza : gli autori cristiani di fronte a testi biblici "scomodi"* ; voir le site < <http://www.aug.org/augustinianum> >. À consulter aussi par les germanophones les « Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft » (Berlin-Spandau en 2012 ; Basel en 2013).

D'une portée plus modeste, les Colloques de La Rochelle, en principe tous les deux ans depuis 2003, organisés conjointement par l'évêque du diocèse et la Faculté de Droit, sous la direction de Pascal-Grégoire Delage : voir le site <http://caritaspatrum.free.fr> . On y trouvera également les thèmes des « Petites Journées de Patristique », dont les *Actes* sont publiés rapidement (concernent les Pères grecs la 6^e sur Origène [2014] et la 7^e sur Jean Chrysostome [2015] ; la 8^e en 2016 a été consacrée à Grégoire l'Illuminateur et à l'Arménie).

Au XXI^e siècle, les colloques ont tendance à se multiplier, souvent pour des raisons qui ne sont pas proprement scientifiques. L'organisation d'assises scientifiques entre assez fréquemment dans le plan de carrière de jeunes chercheurs, parfois même elle leur est pratiquement imposée par les autorités universitaires, et elle figure souvent dans le « profil des postes » publiés par les universités. Il peut en résulter la répétition de certains sujets ou l'exploitation de ceux-ci d'une manière un peu pointilliste, les œuvres des Pères étant chacune l'objet d'analyses juxtaposées, sans que soient exposés des points de vues plus généraux ou transversaux.

Comme leurs collègues travaillant sur des périodes plus anciennes, bien des chercheurs et enseignants en patristique se voient offrir des « Mélanges » à l'occasion de leur anniversaire ou de leur départ en retraite. Les livraisons annuelles du *BAIEP* donnent une liste d'un grand nombre d'entre eux (liste alphabétique des dédicataires).

Le repérage rapide des *thèses récentes* , avant leur publication, est souvent malaisé. Certaines revues donnent des listes : ainsi la *Revue des Études Latines* [REL] pour les thèses soutenues en France sur le monde romain ; la *Revue Théologique de Louvain* [RThL] pour les thèses soutenues dans les facultés de théologie francophones. L'École Pratique des Hautes Etudes (EPHE, Paris), V^e section, Sciences religieuses, offre dans l'*Annuaire* (AEHE , V^e sect .) les « positions » de thèses soutenues par les élèves de l'École : la consultation de l'*Annuaire*, qui paraît un peu plus d'un an après la fin de l'année universitaire dont il est rendu compte, permet de se faire une idée des

tendances de la recherche dans les milieux universitaires non confessionnels. Pour un aperçu international, voir les listes annuelles dans *BAIEP*, qui indique aussi généralement le nom du directeur de thèse.

(78) Certains savants ont marqué au ^{xx}^e siècle les études patristiques (Marrou, Daniélou, de Lubac, Fontaine, pour ne citer que quelques Français décédés). La lecture de leurs souvenirs ou mémoires est souvent très éclairante. Pour se tenir informé, voir le *BAIEP* et surtout la *RHE*, soit dans la bibliographie (section E : Histoire des sciences et des lettres, *in fine* : Nécrologies), soit dans la « Table générale des matières », *ad* 3 : table de la chronique, e) notices nécrologiques.

Où en sont les études patristiques au seuil du ^{xxi}^e siècle ? On trouvera un bilan approfondi dans les ouvrages suivants :

- M. Simonetti et G. M. Van, « Uno sguardo su centotrent'anni di studi patristici », dans M. Naldini (ed.), *La tradizione patristica : alle fonti della cultura Europea*, Fiesole, Nardini editore, 1995, p. 59-104 (depuis la fondation du *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* en 1966 ; riche bibliographie).
- *Les Pères de l'Église au ^{xx}^e s. : histoire, littérature, théologie* : l'aventure des Sources chrétiennes (coll. Patrimoine), Paris, 1997, 575 p.
- *Vingt ans d'études patristiques dans le monde* (Actes du colloque du 8 septembre 2001 à Paris), *Connaissance des Pères de l'Église [CPE]* 85, mars 2002, 120 p.
- D. Gonnet et M. Stavrou (éds), *Les Pères de l'Église aux sources de l'Europe*, Paris, Éd. du Cerf, 2014, 537 p. [textes issus de trois colloques à Lyon, Rome et Paris, célébrant en 2006 la publication du 500^e volume de la collection Sources chrétiennes].
- Actes d'un colloque tenu à l'Université Hébraïque de Jérusalem (25-27 juin 2013) : *Patristic Studies in the Twenty-First Century. Proceedings of an International Conference to Mark the 50th Anniversary of the International Association of Patristic Studies*, edited by B. Bitton-Ashkelony, Th. De Bruyn, C. Harrison, Turnhout, 2015, 650 p. (sur les publications en patristique depuis un demi-siècle et sur l'apport de celle-ci aux autres disciplines : théologie, judaïsme, Islam, littérature, art et archéologie ; voir la table des matières dans *BAIEP* 49, 2015, p.

209-210). On consultera aussi avec profit le *Bulletin* de l'Association des Amis de Sources chrétiennes (une seule livraison par an depuis 2009).

VIII. OUTILS INFORMATIQUES

Les progrès sont tels en ce domaine que les quelques indications ci-dessous seront sans doute en partie obsolètes lors de leur publication. Nous en avons déjà signalé un certain nombre au cours de ce panorama.

(81) Textes

Le *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG ; sous forme de CDRom, actuellement en version E), produit par l'Université d'Irvine, reprend le titre de l'illustre dictionnaire publié par Henri II Estienne en 1572, et offre le texte de tous les écrivains grecs, chrétiens inclus (y compris les Septante), jusqu'au VI^e siècle inclusivement. En principe exhaustif, il permet de multiples interrogations. La liste des œuvres consultables est donnée par L. Berkovitz et K. A. Squitier, *Canon of Greek Authors and Works*, 3^e éd., Oxford, 1990. Le TLG est interrogeable en version actualisée par le web (<http://stephanus.tlg.uci.edu>).

Le CETEDOC (Université Catholique de Louvain-la-Neuve), devenu avec son transfert à Turnhout le CTLO (Centre « Traditio Litterarum Occidentalium »), a réalisé, sous la direction du Professeur Paul Tombeur, le CLCLT-6 (Cetedoc Library of Christian Latin Texts ; 1^{re} version en 1991), sous forme de deux CD-Rom, diffusés par Brepols, Turnhout 2005, dont la version finale inclura la totalité de la littérature latine patristique et médiévale de la fin du II^e siècle au XV^e siècle. La dernière édition inclut pour les textes patristiques les informations essentielles de la *Clavis Patrum Latinorum* (voir *supra*, n° 21). Il est maintenant possible de consulter la base en ligne (LLT, chez Brepols), avec ses mises à jour (compléments) périodiques.

Le même Institut a commencé la publication d'index de formes sur papier et de concordances d'auteurs sur microfiches : le *Thesaurus Patrum Graecorum* (CCTPG) : voir *supra*, n° 36.

Utile vade-mecum des différentes catégories de ressources électroniques dans *REPERE. Ressources Électroniques Pour les Étudiants*,

la Recherche et l'Enseignement , [Villeurbanne] ENSSIB, 2005, 111 p. ; la version intégrale est mise à jour sur le site < repere.enssib.fr > .

Il n'est pas possible ici de signaler tous les sites sur lesquels on peut accéder au texte d'ouvrages classiques en patristique (pas seulement des éditions anciennes). Les francophones ne doivent pas limiter leurs recherches à *Gallica* (gallica.bnf.fr/), ou à l'adresse <http://www.archive.org/> . Bien des communautés religieuses rivalisent d'ingéniosité pour numériser des ouvrages du XIX^e siècle devenus introuvables. Beaucoup de thèses anglaises sont accessibles sur <http://ethos.bl.uk> . Parmi les traductions françaises sur papier de textes patristiques relativement récentes, qui sont mises intégralement en ligne, signalons le site des Éditions Migne : http://www.migne.fr/Textes_en_ligne.htm .

Le site <http://www.earlychurchtexts.com> (voir conditions d'accès) se présente comme une très vaste encyclopédie des premiers siècles chrétiens, avec des textes des Pères en latin ou grec, pourvus d'introductions et d'annotations développées.

Le site Remacle (remacle.org) donne des traductions françaises (pour la plupart anciennes) de nombreux auteurs grecs et latins, dont un certain nombre de Pères.

(82) *Bibliographies*

Le *Bulletin signalétique de sciences religieuses* (*supra*, 72) fournit depuis 1972 les données accessibles grâce à la base de données multidisciplinaire FRANCIS (*F* ichier de *R* echerches bibliographiques *A* utomatisées sur les *N* ouveautés, la *C* ommunication et l' *I* nformation en Sciences humaines et sociales), gérée à présent à Paris par l'Institut de l'Information Scientifique et Technique (INIST). Les descripteurs sont bilingues, français et anglais, et les douze derniers mois sont en accès libre sur le portail d'information de l'INIST à l'adresse suivante : <http://www.inist.fr> , puis cliquer sur services@inist, puis [articles@inist](http://www.inist.fr/articles@inist).

On y trouvera aussi une liste d'environ 3 500 sites web qualifiés, classés par thématiques. L'accès à la base est possible également sur serveur (articles parus depuis 1972 ; mise à jour mensuelle) et sur CDRom (articles parus depuis 1984 ; mise à jour trimestrielle).

Certains éditeurs mettent à disposition du public, en ligne, certains ouvrages de leur fonds, par ex. Oxford University Press (voir OSO = < www.oxfordsscholarship.com >).

L'*Année philologique* (*supra*, 72) est depuis 2002 disponible sur Internet (maintenant consultable depuis l'origine ; compléments quotidiens pour l'année en cours) ; il s'agit d'une publication conjointe de la Société Internationale de Bibliographie classique (IBC), de l'American Philological Association (APA) et de la Database of Classical Bibliography (DCB). Un abonnement annuel est proposé, à souscrire auprès de l'éditeur Les Belles Lettres, 95 Bd Raspail, 75006 Paris, ou sur le site < www.annee-philologique.com >.

Le Professeur Robert-Michel Roberge (Université Laval, Québec) a lancé il y a presque trente ans la *B*anque d'*I*nformation *B*ibliographique en *P*atristique (BIBP), fondée sur des principes scientifiques éprouvés, à l'aide d'un grand nombre de collaborateurs bénévoles dans le monde entier. Ils se chargent de signaler les recensions, de dépouiller des revues (250) à l'aide d'un formulaire élaboré, d'établir des listes de mots-clés et un résumé. La base est depuis peu accessible gratuitement à distance sur le site suivant : <http://www/bibl.ulaval.ca/bd/bibp/> . L'interrogation peut se faire sous des formes multiples (déjà plus de 200 000 références). On trouvera une brève présentation de l'entreprise par son auteur, « Un outil de gestion de la documentation patristique », dans l'ouvrage *La documentation patristique* (cité *supra*, 71), p. 237-246.

Les principales maisons d'édition rivalisent d'ambition et d'habileté. Chez Brepols (Turnhout), l'*Index Religiosus. International Bibliography of Theology, Church History and Religious Studies* engrange déjà près de 600 000 références tirées en grande partie de la *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (Louvain-la-Neuve) et des *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (accroissement de 20 000 références par an, grâce au dépouillement d'environ un millier de périodiques). Des liens sont établis avec le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, le *Lexikon des Mittelalters* et son complément, l'*International Encyclopaedia for the Middle Ages* (www.brepolis.net).

Noter que les sites des grands éditeurs tiennent lieu en partie de bibliographie courante ou rétrospective plus ou moins récente.

(83) Sites

Un grand nombre d'Instituts de recherche (IRHT, Sources chrétiennes, Bollandistes, CETEDOC, etc.) ont déjà leur site web. On trouvera une liste (adresses au 30 avril 2000) des sites les plus utiles en patristique dans les *Directives pour la préparation des manuscrits* [de

la collection Sources Chrétiennes] nouv. éd., Paris, Ed. du Cerf, 2001, p. 95-97. Cf. *supra*, 68 D.

Pierre-Louis Malosse (Université de Montpellier III, † 2013), longtemps secrétaire du Groupe de recherche « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive » (devenu le 8 février 2008 l'Association *T*extes pour l' *H*istoire de l' *A*ntiquité *T*ardive [THAT]), a créé sur le site < <http://recherche.univ-montp3.fr/THAT/> > une liste (anciennement hébergée sur le site Litarba ; avec résumé des contenus) de près de 90 sites (avec liens) en relations avec l'Antiquité tardive et chrétienne, quelques Pères, le droit, l'archéologie, la géographie. Son successeur, Eugenio Amato (Université de Nantes) a créé, avec le concours de l'Association THAT, la *Revue des Études Tardo-antiques (RET)* numérique (< <http://www.revue-etudes-tardo-antiques.fr> >), et un *Bulletin de liaison* , annuel, qui donne un bref état des questions sur les principaux projets des équipes et publie l'annuaire de l'Association THAT (présentation de la *RET* dans *BAIEP* 48, 2014, p. 218-219). Mentionnons spécialement le F. J. Dölger Institut, The Infimae Aetatis Page, l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, The Later Roman Emperors (Jay King), < patristique.org > du Père Luc Fritz (Institut Catholique de Paris). Le site de l'Association Internationale d'Études patristiques (AIEP, sigle anglais : IAPS) en français : <http://www.aiep-iaps.org/fr> et en anglais : <http://www.aiep-iaps.org/> offre une vaste liste de liens vers des centres de recherches, des collections de textes et des tables de textes traduits. Un nombre croissant de livraisons du Bulletin annuel de l'AIEP (*BAIEP*) est en libre accès sur le site de l'Association (sauf la dernière, qui paraît généralement en septembre/octobre).

Depuis quelques années, les grands éditeurs (par exemple Brill à Leiden) ont créé, en coopération avec des « banques payantes », des sites sur lesquels les chercheurs peuvent avoir accès à des articles, des périodiques, des monographies (« Open articles, Journals, Books »). Par ailleurs, l'« e-book » est souvent devenu l'une des formes sous lesquelles un ouvrage est accessible au lecteur à moindre coût et certains éditeurs commerciaux ont un véritable catalogue d'ouvrages en ligne (par ex. < booksandjournals.brillonline.com > , < www.oup.com/online > etc.).

Les éditions Brepols (B-Turnhout) ont présenté à la 17th *International Conference on Patristic Studies* (Oxford, “workshop” du

13th August 2015), un projet de *Clavis clavium*. Les initiateurs du projet partent du constat que, malgré l'immense érudition des auteurs des *Claves*, certaines erreurs ou imprécisions leur ont échappé ; qu'à l'heure de l'informatique, de tels répertoires sont déjà presque dépassés quand sort des presses l'édition papier ; que les chercheurs souhaitent établir des liens entre une *Clavis* et d'autres banques de données. Sous la coordination générale du Professeur Gert Partoens (KU Leuven), la mise à jour des instruments actuellement disponibles sera confiée chacune à un « tandem » de chercheurs (pour la plupart enseignants à Leuven) et l'informatisation des données se limitera finalement aux six *Claves* suivantes : *CPL*, *CPG*, *CAVT*, *CANT*, *BHL* et *BHG*.

IX. SIGLES DES REVUES, DICTIONNAIRES, COLLECTIONS ET OUVRAGES DE RÉFÉRENCE

Il n'existe pas de système qui se soit véritablement imposé, même si l'IATG (voir *supra*, 13) de S. Schwertner fait autorité, surtout dans la littérature de langue allemande. Dans le monde anglo-saxon, les abréviations de l'*Oxford Dictionary of the Christian Church* [ODCC ?], éd. par F. L. Cross († 1968) et E. A. Livingstone (3^e éd. revised, 2005, XL -1800 p. ; 1957¹) sont très largement suivies. Pour les périodiques, les sigles de l'*Année Philologique* [Aph] sont habituellement adoptés dans les publications de langue française (et même souvent en d'autres langues), mais ce précieux répertoire omet nombre de revues théologiques, liturgiques, monastiques. En outre, chaque année voit l'apparition de nouveaux titres de revues, bulletins, newsletters.

Dans la liste ci-après, quand un numéro est indiqué, il renvoie aux sections du chapitre sur les « instruments de travail », où l'on trouvera quelques précisions. Dans les autres cas, on trouvera aisément les dates et lieux d'édition dans le DECA [12], les *Claves* [21] ou dans Quasten [23].

Pour les revues, l'astérisque (*) signale les sigles absents de l'Aph et qui ont été tirés de l'IATG [voir *infra*]. On trouvera des listes étendues de périodiques dans certaines revues (par exemple la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, RHE) ou bibliographies, en particulier dans les volumes papier de *L'Année philologique* . Répertoire commode de P. Rozumek, *Index des périodiques dépouillés (...) et index de leurs sigles. Supplément à l'« Année philologique »*, Paris, 1982, 77 p.

Le signe + signale les sigles ayant une autre origine que celles-là, certaines étant de notre cru ou tirées des catalogues d'éditeurs, Brepols notamment. Il est difficile d'éviter absolument toute «

homonymie » entre les sigles de revues et ceux de collections.

Le signe € signale les quelques abréviations différentes de celles en usage dans la collection *Sources chrétiennes*.

On s'est volontairement limité à un nombre restreint de revues et l'on n'a pas retenu des collections qui n'ont qu'un rapport occasionnel avec la patristique grecque.

Quelques sigles supplémentaires, relatifs à certains auteurs antiques, seront proposés dans le tome où ils seront traités.

Les sigles désignant les monographies, dictionnaires, encyclopédies et périodiques sont en italiques ; en romain, les séries ou collections, ainsi que les noms d'institutions ou associations scientifiques.

AB ~~B~~ *lecta Bollandiana*, Bruxelles. – 35

ACCIS ~~S~~ *ent Christian Commentary on Scriptures* – 42

ACCQ ~~C~~ *Conciliarum Œcumenicorum* (E. Schwartz). – 64

ACW ~~M~~ *ent Christian Writers, Westminster (Maryl.)*.

AEPH ~~F~~ *airiv de l'École Pratique des Hautes Etudes, Ve section [Sciences religieuses], Paris.* – 77

ASL ~~OC~~ *ation pour l'Étude de la Littérature apocryphe chrétienne* – 44

AHC ~~A~~ *uarium Historiae Conciliarum*, Paderborn. – 64

AHP ~~A~~ *HPum Historiae Pontificiae*. – 73

R ~~epertorium~~ *Rose* ~~der~~ *griechischen christlichen Papyri. II. Kirchenväter Papyri*. – 68

Al ~~da~~ *Aldama, Repertorium pseudo-chrysostomicum*.

Al ~~M~~ *ars Latins du Moyen Âge*. – 33

Al ~~ais~~ *le Patrologie adapté par H. Chirat, Mulhouse*. – 22

Al ~~W~~ *iv für Liturgiewissenschaft*. – 54

ANRW ~~B~~ *eg und Niedergang der Römischen Welt*. – 14

Ant ~~iquité~~ *tardive / Late Antiquity*. – 67

AP ~~h~~ *année philologique*. – 72, 73, 82

AS ~~S~~ *anctorum, Bruxelles*. – 35

Augustin ~~icum~~ *Instituto patristico Augustinianum*. – 77

B ~~ibliothèque~~ *Augustinienne, Paris. 1936 sqq.*

B ~~iblioteca~~ *de autores cristianos*. – 34, 38, 54

B ~~ulletin~~ *d'information et de liaison [de l'] Association Internationale d'Études Patristiques*. – 74, 78

B ~~ibliographie~~ *annuelle du Moyen Âge tardif*. – 76

B ~~ascheider~~ *altkirlichen Literatur*. – 22

B ~~ibliothèque~~ *de l'Antiquité tardive*. – 67

B ~~ibliotheca~~ *Basiliana Universalis* (P. J. Fedwick). – 25

B ~~ibliothèque~~ *copte de Nag Hammadi*. – 63

K ~~irche~~ *und theologische Literatur im Byzantinischen Reich (HAW, XII/2, 1)* – 23

B ~~ibliothèques~~ *des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome*.

B ~~est~~ *en ses traditions*. – 43

Bibliothek der Griechischen Literatur, Stuttgart. – 38
BHG *Gotheca Hagiographica Graeca*, Bruxelles. – 35
BHL *Gotheca Hagiographica Latina*, Bruxelles. – 35
BHO *Gotheca Hagiographica Orientalis*, Bruxelles. – 35
BIBU Banque d'Information Bibliographique en Patristique, Université Laval. – 82
BIS *Biographia Iuris Synodalis Antiqui*, Bonn. – 64
BKdI *Kartlisa*. – 73
BKV Bibliothek der Kirchenväter, Kempten. – 38
BPL *Biographia Patristica*, Berlin. – 72
BSS *Bibliotheca Sanctorum*, Rome. – 35
BTE *Be et Terre Sainte*, Paris. – 77
BTL *Bible de tous les temps*, Paris. – 43
BullBul *Bulletin de l'Association des Amis de Sources chrétiennes*, Lyon. – 43
 de l'AASC
Bz *Byzantinische Zeitschrift*, Munich. – 73
CA *Compendium Apocryphorum Novi Testamenti*. – 44
Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain. – 11
CAV *Compendium Apocryphorum Veteris Testamenti*. – 44
CBP *Compendium de Biblia Patristica*. – 42
CCG *Codices Chrysostomici Graeci*. – 25
CCS *Collectanea Cisterciensia*, Abbaye d'Orval. – 75
CCP *Compendium Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, Turnhout.
CCS *CCSA*.
CCS *CCSG*.
CCP *Compendium Christianorum. Thesaurus Patrum Graecorum*, Louvain-la-Neuve et Turnhout.
 – 36, 81
CE *Chronique d'Égypte*, Bruxelles. – 52
CEL *Commentaries on Early Jewish Literature*. – 44
CEPH *CEPH* 81.
CFH *Fontium Historiae Byzantinae*, Bonn.
CI *Corpus Inscriptionum Graecarum*, Berlin.
CL *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin.
CLJ *Code de Justinien (534)*. – 64
CLC *CLC Library of Christian Latin Texts*, Louvain-la-Neuve. – 81
CNR *Centre national de la recherche scientifique*, Paris (2 sites) et Orléans.
CFM *Corpus Fontium Manichaeorum. Series Coptica*. – 63
CFP *Connaissance des Pères de l'Église*, Paris. – 63, 66 77, 78
CG *Corpus Patrum Graecorum*. – 21
CGS *Corpus Patrum Graecorum. Supplementum*. – 21
CL *Corpus Patrum Latinorum* (3^e éd., 1995). – 21
CPM *Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi*, Turnhout. – 25
CS *Cona Patrum Salesiana*, Turin. – 38
CS *Cristianesimo nella storia*, Bologne. – 74
CS *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum*, Turnhout. – 44
CSO *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain.

CSpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vienne. – 32
CSpus Christianorum. Series Graeca, Turnhout. – 32
CSpus Christianorum, Series Latina, Turnhout. – 32
CSpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Corpus de Bonn).
CTalogus Translationum et Commentariorum, Washington. – 70
CTe Théodosien (438). – 64
CTDe « Traditio Litterarum Occidentalium », Turnhout. – 81
CUllection des Universités de France (Collection « Budé »), Paris. – 33
DAonnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, Paris (col.). – 1, 64
DAonnaire Apologétique de la Foi catholique, Paris (col.). 1924-1928, 4 vol.
DAonnaire des Antiquités grecques et romaines (Daremberg et Saglio), Paris. 1877-1919, 5 tomes en 10 vol.
DBtionnaire de la Bible (F. Vigouroux et L. Pirot), Paris (col.). 1895-1912, 5 tomes en 10 vol.
DBtionnaire de la Bible. Supplément (col.). – 43
DConnaire de Droit Canonique (col.), Paris. – 11
DEiaonnaire encyclopédique du christianisme ancien, Paris. – 12
DHonnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, Paris (col.). – 11
DIonario degli Istituti di Perfezione, Rome (col.). – 65
DIonario patristico e di antichità cristiane, Casale Monferrato. – 12
DIonnaire des philosophes antiques. – 66
DStionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, Paris (col.). – 11, 65
DTionnaire de Théologie catholique, Paris (col.). – 11
EByclopedia of the Bible and its Reception. – 14
EHandlung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur (...). (TU 50-52), Leipzig 1937-1952, 3 vol.
EPhemerides Liturgicae, Rome. – 54
ÉPdes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, Leiden.
ÉPPratique des Hautes Etudes. Paris. – 44, 77.
FCtes Christiani, Munster. – 34
FIchier de l'Église. – 62
FBentes Patristicas, Madrid. – 34
FEde Frede, Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel. – 21
FWi Vivante, Paris. – 37
GCitas Christianorum primaeva, Turnhout. – 36
GSGriechischen Christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte, Berlin-Leipzig. – 32
GNorii Nysseni Opera, Leiden.
RGestel des actes du patriarchat de Constantinople, T. I/1. Kadiköi-Bucarest, 1932.
NAHardack, Geschichte der altchristlicher Literatur bis Eusebius. T. 1, Leipzig, 1893 ; 2e éd. aug. 1958 ; tome 2, *ibid.*, 1896, 1958.
HAbuch der Altertumswissenschaft. – 23.
HItoire des conciles. – 64
HItoire du christianisme, s/d J.-M. Mayeur, Charles Pietri (†) et Luce Pietri, André Vauchez et Marc Venard. – 62

Index Aureliensis. Catalogus Librorum sedecimo saeculo impressorum , Aureliae Aquensis (Baden-Baden). – 76.

FAEGHwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebieten* (...), Berlin / New-York, 1974, volume de XVIII – 348 p., dont le contenu est repris en tête du t. I de la *TRE*, avec des additions. – 13

ICscriptiones Christianae Italiae (...), Bari, 1985-1995, 10 vol.

ICSVRptiones Christianae Urbis Romae , Rome, 1857-1915. Nouvelle série, 1932-1992, 10 vol.

IRstitut de Recherche et d'Histoire des Textes (Paris [2 sites] et Orléans). – 76

Paffaffé et G. Wattenbach, *Regesta Pontificum Romanorum* , Leipzig, 1885-1888, 2 vol.

JhAuch für Antike und Christentum. – 74 et 13

JChical of Early Christian Studies, par la North American Patristics Society [NAPS], Baltimore (Maryland), depuis 1993. A pris la suite de *The Second Century* (Abilene, Texas), 1981-1992.

Foanisseries, fasc. IX, t.I/1 : *Canons des conciles œcuméniques*. – 64

Moinipoul/CSP *Canons des synodes particuliers*. – 64

Moinipoul : *Corpus des Pères grecs*. – 64

JThical of Theological Studies , Oxford.

Katerlinetz *Canonicarum catalogus*.

Keschel der Byzantinischen Literatur (HAW, IX B, 1).

Lexicon des christlichen Iconographie , Fribourg/Br. – 67

Ha *M*adon-Dieu , Paris. – 54

LEMcon iconographicum mythologiae classicae (Zurich).

LThikon für Theologie und Kirche .

BHe, Version grecque des Septante. – 41, 42

Mai *M*ansScriptorum ueterum noua collectio e uaticanis codicibus edita, Rome 1825-1838, 10 vol.

Mansrium conciliorum nova et amplissima collectio , éd. Jean Dominique Mansi (col.). – 64

MGHimenta Germaniae Historica, Hanovre-Berlin, 1836 sqq. (plusieurs séries).

Mu *M*uséon , Louvain. – 74

NAchrichten von der Akademie der Wissenschaften [der Gesellschaft jusqu'en 1940] in Göttingen, Berlin 1845-1940 ; Göttingen 1941 sqq.

NAPEChS.

NBouvelle bibliothèque augustinienne, Paris 1992 sqq.

NhChammadi Codices. – 63

NhChammadi Studies.– 63

Nhelle histoire de la littérature latine , Turnhout. – 23

NhChammadi and Manichaeam Studies. – 63

Nhvelles du livre ancien. – 76

Nholle *M*onachium *Th*éologique chrétienne ancienne grecque et latine. – 24

OErd Early Christian Texts. – 34

ORres de Philon d'Alexandrie, Paris.

Orntalia Christiana Analecta. – 52, 64, 65

Patrologia Latina di Calcedonia (451) a Beda. I Padri latini, a cura di Angelo Di Berardino. – 23

Patrologia Graeca di Calcedoni a (451) a Giovanni Damasceno. I Padri orientali a cura di Angelo Di Berardino. – 23

Patrologie Epigraphie chrétienne du Bas Empire . – 68

Patrologie dans la Foi. – 37

Patrologia Graeca (J.-P. Migne), Paris (col.). – 31

Patrologia Epigraphia Imperii Romani – 68

Patrologia Latina (J.-P. Migne), Paris (col.). – 31

Patrologie Epigraphie of Late Roman Empire . – 68

Patrologiae Latinae Supplementum (Adalbert Hamman), Paris (col.). – 31

Patrologia Orientalis , Paris.

Patrologie Orient chrétien , Jérusalem. – 74

Patrologische Texte und Abhandlungen, Bonn, 1968 sqq.

Patristische Texte und Studien, Berlin. – 35

Patrologie Epigrapha Veteris Testamenti Graece, Leiden, 1964 sqq.

Patrologie Wissowa-Kroll, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* , Stuttgart (col.). – 2

Patrologie la lit., *Patrologie* l'Église , Paris. – 23.

Patrologia di archeologia cristiana, Rome.

Patrologie Bénédictine , Abbaye de Maredsous. – 74, 75.

Patrologie Biblique , Paris.

Patrologie PW.

Patrologie des Études Arméniennes , Paris. – 74.

Patrologie des Études Augustiniennes [et patristiques , depuis 1984], Paris. – 73.

Patrologie des Études Byzantines , Paris.

Patrologie Augustinienne, Paris.

Patrologie de Science religieuse, Paris. – 72.

Patrologie des Études grecques , Paris.

Patrologie des Études géorgiennes et caucasiennes. – 73.

Patrologie des Études Latines , Paris. – 77.

Patrologie des Études Tardo-antiques, Nantes et Paris.

Patrologie d'Histoire Ecclésiastique , Louvain-la-Neuve. – 72, 78.

Patrologie de l'Histoire des Religions , Paris.

Patrologie d'histoire des textes. – 75.

Patrologie fûr Antike und Christentum , Stuttgart. – 2

Patrologie Mabillon , ancienne série, Abbaye de Ligugé ; nouv. série, Paris. – 38, 76.

Patrologie de l'Orient chrétien, Paris.

Patrologie Past and Present. – 12.

Patrologie in Roman Empire. Tübingen. – 62

Patrologie des Sciences Philosophiques et Théologiques , Paris. – 73.

Patrologie des sciences religieuses , Strasbourg.

Patrologie Théologique de Louvain , Louvain-la-Neuve. – 77.

Patrologie Sources Chrétiennes, Paris. – 33, 37, 82.

Patrologie Geschichte griechischen Literatur (HAW , VII B, 2, 1-2). – 23.

Subsidia Hagiographica. – 35.

Die griechische christliche Literatur in der lateinischen Kirche.

Studia Anselmiana, Rome. – 65

Spécialité orientale, Abbaye de Bellefontaine. – 37.

Sammlung Ausgewahlter Kirchen-und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften, herausgegeben von Gustav Krüger, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Plusieurs *Reihe*.

Studi e Testi, Cité du Vatican, 1902 sqq.

Studium Medievale, Spolète. – 76.

Studium Monastica, Abbaye de Montserrat. – 75.

Studium Patristica. Papers presented to the International Conferences on Patristics, Berlin, puis Kalamazoo, enfin Leuven. – 77.

Système « S ystème U niversitaire de Doc umentation ». Son catalogue collectif français, réalisé par les bibliothèques et centres de documentation de l'enseignement supérieur et de la recherche (10 millions de notices de tous les types de documents), est le plus utilisé par les universitaires (notices précises et détaillées). Librement consultable sur < www.sudoc.abes.fr >

Texts and Studies, Cambridge 1891-1952. Nouv. série, 1954 sqq.

Thesaurus Linguae Graecae, de Henri II Estienne ; rééd. K. Hase, W. et L. Dindorf, Paris. Est aussi le sigle d'un CD-Rom d'Irvine (Californie). – 81.

Thesaurus Linguae Latinae, Munich (col.), 1900 sqq.

Traduction œcuménique de la Bible, Paris, 1967 sqq.

Realencyklopädie, Berlin et New-York. – 12.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig. – 34 et 77.

Textes des papyrus littéraires juifs et chrétiens. – 52, 68 B.

Vigiliae Christianae, Amsterdam. – 74.

Vigiliae Christianae, Leiden, Brill.

Vetus Christianorum, Bari. – 74

Vulgate (traduction latine de la Bible).

Vieille(s) Latine(s) ou Vetus Latina, première(s) version(s) latine(s) de la Bible.

Vox Patrum. Antyk chrześcijański. – 38

Zeitschrift für Antikes Christentum, Berlin et New York.

X. QUELQUES BIBLIOTHÈQUES DE PAYS FRANCOPHONES

À l'attention des jeunes chercheurs surtout, je crois utile d'indiquer quelques bibliothèques de l'aire francophone où l'on peut, en principe, librement consulter les instruments de travail énumérés plus haut. J'écarte quelques bibliothèques d'accès réservé (communautés

religieuses, notamment), ou trop spécialisées, ou au contraire encyclopédiques et par suite exigeant beaucoup de temps.

France :

Lyon : – Institut des Sources chrétiennes, 22 rue Sala, 69002 Lyon. Voir le site <http://www.sources-chrétiennes.mom.fr> . Catalogue de la bibliothèque : <http://servaleph.univ-catholyon.fr/>

- Bibliothèque Municipale de la Part-Dieu : 30 boulevard Vivier-Merle, 69003 Lyon. Consulter le site : < <https://www.bm-lyon.fr/informations-pratiques/> >. Non seulement y sont conservés les manuscrits et un important fonds ancien, mais y a été transférée il y a une quinzaine d'années la Bibliothèque jésuite des Fontaines riche de plusieurs centaines de milliers d'ouvrages, précédemment installée à Chantilly (Oise), particulièrement fournie en éditions anciennes. En principe, les collections commencées par les Pères jésuites sont suivies.
- Paris : – Bibliothèque d'histoire et religion (« BHR »), siège du Centre de recherches Le Nain de Tillemont (C.N.R.S.) fondé par Henri Marrou en 1963 : Maison de la recherche [de l'Université Paris IV], 28 rue Serpente, 75006 Paris.
- Institut de recherche et d'histoire des textes (IRHT), et ses deux sites :
 - • 40 avenue d'Iéna, 75116 Paris (bibliothèque, section latine, section d'histoire des bibliothèques, section Humanisme et Renaissance) ;
 - • 52 rue du Cardinal Lemoine, 75005 Paris (section grecque, à proximité de l'importante Bibliothèque byzantine du Collège de France).
- Institut d'Études Augustiniennes : bibliothèque déménagée en 2015 chez les Pères Lazaristes, 95 rue de Sèvres, 75006 Paris.
- Institut Catholique de Paris, 21 rue d'Assas, 75006 Paris. Annexes importantes : BOSEB (Bibliothèque Œ cuménique de la Société d'Études Bibliques, avec de précieux fichiers de travaux et tirés à part classés par livre et verset de la Bible), et Bibliothèque arménienne.
- Strasbourg : Bibliothèque [commune] des Facultés de Théologie

catholique et protestante, Palais Universitaire : Place de l'Université, 67084 Strasbourg cedex.

Certaines de ces bibliothèques sont constituées en réseau, notamment le « Premier millénaire chrétien ».

Catalogue cumulatif : http://trd.mom.fr/zsearch/article.php3?id_article=89 .

Les fonds des bibliothèques universitaires françaises sont en principe (le traitement informatique est parfois encore inachevé) accessibles à distance grâce à l'Agence bibliographique de l'enseignement supérieur (A.B.E.S.) sur le site www.sudoc.abes.fr avec l'indication des localisations. Sur ce site, la section *Répertoire des Centres de ressources* recense 3 500 bibliothèques françaises, parmi lesquelles certaines bibliothèques de communautés religieuses.

Belgique :

Bibliothèque de l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve : < <http://bsgh.fltr.ucl.ac.be> >. Collège Erasme, Place du Cardinal Mercier, B-1348 Louvain-la-Neuve (même adresse pour la bibliothèque de la Faculté de théologie).

Canada :

- Université Saint Paul d'Ottawa. Bibliothèque Jean-Léon Allie o.m.i., 223 rue Main, Ottawa (ON), K1S 1C4 ; <
- Université Laval, Bibliothèque des sciences humaines et sociales, Pavillon Jean-Charles Bonenfant, 2345 Allée des Bibliothèques, Québec (Qué) G1V 0A6. Consulter le site (plusieurs bibliothèques spécialisées, dont celle de théologie) : < <http://www.bibl.ulaval.ca/mieux/nous/joindre> > .

Suisse :

Genève : Bibliothèque Publique et Universitaire (< <http://www.ville-ge.ch/bge/infos> >), Promenade des Bastions, 1, CH-1211 Genève 4 ; renseignements bibliographiques : < illgep@ville-ge.ch > . Fonds important d'éditions anciennes.

Lausanne : Bibliothèque Cantonale et Universitaire (< <http://www.unil.ch/bcu> >). Pour les sciences humaines, site de Dorigny, CH-1015 Lausanne.

Je remercie ceux qui m'ont fait part de leurs suggestions pour l'établissement de ce chapitre et en ont ainsi amélioré la teneur : j'en ai tenu compte dans toute la mesure du possible et recevrai avec reconnaissance remarques et suggestions (gain.benoit@orange.fr), a fortiori des documents.

Les auteurs

Marie-Ange CALVET- SEBASTI est chercheur associé (honoraire) au laboratoire Histoire et Sources des Mondes Antiques (HiSoMa – CNRS – Université Lyon II). Ses travaux ont trait notamment à l'œuvre de Grégoire de Nazianze, dont elle a édité et traduit les *Discours* 6-12 (Sources Chrétiennes 405). Elle a publié également les *Lettres* de Firmus de Césarée, avec Pierre-Louis Gatier, dans la même collection (SC 250), ainsi que plusieurs études concernant la littérature épistolaire des auteurs grecs chrétiens, ou l'ancien roman. Elle a participé à la traduction des *Homélies pseudo-clémentines*, parue en 2006 (*Écrits apocryphes chrétiens*, t. II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard).

Gilles DORIVAL est professeur émérite à l'Université d'Aix-Marseille et membre senior de l'Institut Universitaire de France (honoraire). Ses travaux portent principalement sur la Septante et sur Origène. Il a publié, entre autres, *Origène. Le traité des principes* (en collaboration avec M. Harl et A. Le Boulluec), Paris, 1976 ; *Les Chaînes exégétiques sur les Psaumes* (4 vol.), Louvain, 1986-1995 ; *La Bible grecque des Septante*, Paris, 1988 (en collaboration avec M. Harl et O. Munnich). Il dirige avec O. Munnich la série « La Bible d'Alexandrie », pour laquelle il a publié *Les Nombres* (Paris, 1994).

Benoit GAIN est professeur émérite de langue et littérature latines à l'Université de Grenoble-Alpes. Spécialiste de Basile de Césarée et des traductions latines des Pères grecs, il a publié, entre autres, *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (329-379)*, Rome, 1985 ; *Traductions latines de Pères grecs. La collection du manuscrit Laurentianus San Marco 584*, Berne, 1994. Il a publié plusieurs articles sur les éditions patristiques des mauristes et est également le coordinateur scientifique du *Répertoire des traductions*

françaises des Pères de l'Église initié par Jacques Marcotte.

Rémi GOUNELLE est professeur d'histoire du christianisme ancien à la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg, dont il est également le doyen. Ses recherches portent principalement sur les traditions narratives de la passion et la résurrection du Christ, la littérature apocryphe chrétienne, l'histoire des Écritures chrétiennes et les homélies du Pseudo-Eusèbe d'Alexandrie. Il est notamment l'auteur de *L'Évangile de Nicodème ou les Actes faits sous Ponce Pilate* (Turnhout, 1997), *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance* (Paris, 2000) et de *Les recensions byzantines de l'Évangile de Nicodème* (Turnhout – Prahins, 2007), ainsi que l'éditeur de plusieurs ouvrages collectifs. Il dirige également la collection *Cahiers de Biblia Patristica* (Brepols éd.), et est membre du comité éditorial et scientifique de plusieurs revues académiques.

Enrico NORELLI est professeur d'histoire du christianisme à la Faculté de Théologie de l'Université de Genève. Ses recherches portent principalement sur les trois premiers siècles chrétiens. Parmi ses principales publications : *Ippolito. L'anticristo*, Florence, 1987 ; *A Diogneto*, Milan, 1991 ; *Ascension du prophète Isaïe*, Turnhout, 1993 ; *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crovecia dei cristianesimi*, Bologne, 1994 ; *Storia della Letteratura cristiana antica greca e latina*, en collaboration avec C. Moreschini (2 tomes et 3 volumes), Brescia, 1995-1996 ; *Ascensio Isaiae. Commentarius*, Turnhout, 1995 ; *Antologia della letteratura cristiana greca e latina*, en collaboration avec C. Moreschini (2 vol.), Brescia, 1999 ; *Manuale di letteratura cristiana antica greca et latina*, en collaboration avec C. Moreschini, Brescia, 1999 ; *Papia di Hierapolos. Esposizione degli oracoli del Signore. I frammenti*, Milan, 2005 ; *Marie des apocryphes : enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique*, Genève, 2009 ; *La nascita del cristianesimo*, Bologne, 2014.

Bernard POUDERON est professeur de littérature grecque tardive à l'Université François-Rabelais de Tours et membre senior de l'Institut Universitaire de France (honoraire). Spécialiste des I^e et II^e siècles, il a publié notamment : *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, Paris, 1989 ; *D'Athènes à Alexandrie. Études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Québec-Louvain, 1997 ; *Les Apologistes grecs du second siècle*, Paris, 2005 ; *La genèse du Roman pseudo-clémentin*, Louvain, 2012 ; ainsi que les éditions critiques d'Athénagore (Paris,

1992) ; Aristide d'Athènes (Paris, 2003), Pseudo-Justin (Paris, 2009). Il coordonne l'édition du volume *Premiers écrits chrétiens* dans la « Bibliothèque de la Pléiade » (Paris, 2016), ainsi que celle des trois premiers tomes de la présente *Histoire de la littérature grecque chrétienne*. Il a également publié les Actes des colloques de Tours sur l'ancien roman (2001 ; 2005 ; 2006 ; 2009 ; 2012 ; 2015), ainsi que ceux de Patristique (1998 ; 2001 ; 2005 ; 2011 ; 2012).

Paolo SINISCALCO est professeur émérite à l'Université *La Sapienza* de Rome (chaires de littérature chrétienne antique et d'histoire du christianisme) et professeur invité auprès de l'*Institutum Patristicum Augustinianum* de Rome. Parmi ses publications récentes, *Il senso della storia. Studi sulla storiografia cristiana antica*, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2003 ; *Le antiche Chiese orientali. Storia e letteratura*, Rome, 2005 ; *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Rome-Bari, 2016³. Il a collaboré à l'édition de l'*Octavius* de Minucius Felix, Turin, 2000³ et du traité *L'unité de l'Église* de Cyprien de Carthage, Paris, 2006. Il a également travaillé sur les ouvrages d'Apulée, Ambroise, Égérie, Augustin, Grégoire le Grand. Avec Pierangelo Catalano, il organise annuellement, depuis 1981, le séminaire international d'études historiques « Da Roma alla Terza Roma » et dirige la collection « Documenti e Studi » du même titre.

Marie-Anne VANNIER est professeur de Théologie à l'Université de Lorraine et membre senior de l'Institut Universitaire de France. Elle est responsable du projet « Judaïsme et christianisme chez les Pères » et rédactrice en chef de la revue *Connaissance des Pères de l'Église*. Spécialiste d'Augustin, de Jean Cassien et d'Eckhart, elle a publié notamment : *Creatio, conversio, formatio chez S. Augustin*, Fribourg, 1991 (1997²) ; *Les Confessions de S. Augustin*, Paris, 2007 ; *S. Augustin. La conversion en acte*, Paris, 2011 ; *Les visions d'Hildegarde dans le Livre des Œuvres divines*, Paris, 2015, ainsi qu'une édition commentée du *Traité de l'Incarnation de Jean Cassien*, Paris, 1999 et une *Anthologie des mystiques rhénans*, Paris, <#336#/5472/29.03.2006/de 19h30 à 20h20Cerf, 2010. Parmi les ouvrages collectifs, citons : *S. Augustin. La Méditerranée et l'Europe*, Paris, 2005 ; *Encyclopédie des mystiques rhénans*, Paris, 2011 ; *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, 2014 ; *Judaïsme et christianisme dans les commentaires patristiques de la Genèse*, Berne, 2014 ; *des Psaumes*, Berne, 2015.

Martin WALRAFF, pasteur de l'Église luthérienne engagé dans le

domaine de la théologie œcuménique, est professeur ordinaire à l'Université de Bâle. Ses travaux portent principalement sur l'histoire et l'historiographie du christianisme antique. Parmi ses principales publications : *Der Kirchenhistoriker Sokrates* (Göttingen, 1997) ; *Christus versus sol : Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike* (Münster, 2001) ; *Sonnenkönig der Spätantike : die Religionspolitik Konstantins des Grossen* (Fribourg-Bâle, 2013) ; ainsi que plusieurs éditions critiques d'historiens ecclésiastiques : *Julius Africanus. Chronographiae* (Berlin, 2007) ; *Oratio funebris in laudem sancti Johannis Chrysostomi* , en collaboration avec C. Ricci (Spoleto, 2007) ; *Sextus Julius Africanus. Cesti. The Extant Fragments* (Berlin, 2012).

COLLECTION « L'ÂNE D'OR »

POLYMNIA ATHANASSIADI

La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de
Numénius à Damascius.

LUCA BIANCHI

Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e - XIV^e
siècles).

PABLO A. BLITSTEIN Les Fleurs du royaume. Savoirs lettrés et
pouvoir impérial en Chine, V^e - VI^e SIÈCLES .

REMO BODEI *Ordo amoris* . Conflits terrestres et bonheurs
célestes.

JEAN- YVES BORIAUD (éd.) La pensée scientifique de Cardan.

ALAIN BOUREAU

Théologie, science et censure au XIII^e siècle.

LUC BRISSON ET F. WALTER MEYERSTEIN

Inventer l'univers. Puissance et limites de la raison.

LUCIANO CANFORA

La bibliothèque du patriarche.

PIERRE CAYE

Critique de la destruction créatrice. Production et humanisme.

GIOVANNI CERRI

La poétique de Platon.

CHRISTOPHE CHANDEZON ET JULIEN DU BOUCHET (éd.)

Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze
études.

ERIC ROBINSON DODDS

Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse.

LOUIS- ANDRÉ DORION

L'autre Socrate. Études sur les écrits socratiques de Xénophon.

GERMANA ERNST

Tommaso Campanella.

JAMES EVANS

Histoire et pratique de l'Astronomie ancienne.

BERNARD FORTHOMME

La pensée franciscaine. Un seuil de la modernité.

GARTH FOWDEN

Hermès l'Égyptien.

EUGENIO GARIN

Le zodiaque de la vie.

MIGUEL ÁNGEL GRANADA ET ÉDOUARD MEHL (éd.) Nouveau ciel.

Nouvelle terre. Kepler. La physique céleste.

PIERRE HADOT

Études de philosophie ancienne. Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes. Études de patristique et d'histoire des concepts.

JEAN IRIGOIN

La tradition des textes grecs.

PIERRE KERSZBERG Kant et la nature.

ANNE KRAATZ Mode et philosophie ou le néoplatonisme en silhouette 1470-1500.

CLAUDE LANGLOIS

Le crime d'Onan.

MICHEL- PIERRE LERNER

Le monde des sphères (2 vol.), 2^e éd. corrigée et augmentée.

ELSA MARMURSZTEJN Le Baptême forcé des enfants juifs. Question scolastique, enjeu politique, échos contemporains

ANNE MERKER

Une morale pour les mortels. L'éthique de Platon et d'Aristote.

JEAN- MARC NARBONNE

Hénologie, ontologie et *Ereignis*.

NUCCIO ORDINE

Le mystère de l'âne. Le seuil de l'ombre.

JACKIE PIGEAUD

Poétiques du corps. Folies et cures de la folie. La manie.

ÉDOUARD POMMIER

La beauté et le paysage dans l'Italie de la Renaissance.

FRANCISCO RICO

Le rêve de l'Humanisme.

DENIS SAVOIE

La Gnomonique, 2^e éd. corrigée et augmentée.

PHILIPPE SERS

Totalitarisme et avant-gardes.

ÉLISABETH SOUBRENIE

L'art de la conversion au siècle de la métaphysique anglaise.

PIERRE SOUFFRIN

Écrits d'histoire des sciences.

ERWIN SCHRÖDINGER La nature et les Grecs *suivi de* La clôture de
la représentation par MICHEL BITBOL .

SEBASTIANO TIMPANARO La genèse de la méthode de Lachmann.

STÉPHANE TOUSSAINT Humanismes/Antihumanismes de Ficin à
Heidegger.

MAAIKE VAN DER LUGT

Le ver, le démon et la vierge. Les théories médiévales de la
génération extraordinaire.

NIGER G. WILSON De Byzance à l'Italie : l'enseignement du grec à
la Renaissance.

À PARAÎTRE

Jean CANTEINS Arnau de Villeneuve I et II.

ANNE MERKER Le Principe de l'action humaine selon
Démosthène et Aristote

*Cette édition électronique du livre
Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à
451, Volume I de Bernard Pouderon
a été réalisée le 21 novembre 2016
par [Nord Compo](#) .
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 978-2-251-42064-6).*